د. لويس عوض

تاريخ الفكر المصري الحديث

من عصر اسماعيل إلى ثورة : ١٩١٩

المبحث الثاني : الفكر السياسي والاجتماعي

الجزء الأول

مكتبة مدبولي
القاهرة

تاريخ
الفكر المصري الحديث

د. لويس عوض

تاريخ
الفكر المصري الحديث

من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩

مكتبة مدبولي
القاهرة

المبحث الثاني:

الفكر السياسي والاجتماعي

الجزء الأول

ويشمل :

(١) جمال الدين الأفغاني

(٢) يعقوب صنوع

(٣) عبدالله نديم

جمـال الدين الأفغاني

١٨٣٨ أو ١٨٣٩ــ١٨٩٧

جمال الدين الأفغاني

١ — الايراني الغامض

جاء من آفاق بعيدة ومضى الى آفاق بعيدة. وأقام بيننا نحو تسعة أعوام بين ١٨٧١ و ١٨٧٩ . وفي هذه السنوات التسع فجّر البراكين في قلوب مريديه فقذفت حمماً وشواظاً لا يزال لهيبه يتّقد حتى اليوم. وكان أينما ذهب يفجّر البراكين. واذا كان رفاعة الطهطاوي هو السراج الوهّاج الذي أضاء عقل مصر بنوره الهادئ الساطع . فقد كان جمال الدين الأفغاني أشبه شيء بكرة النار التي ما مسّت شيئاً إلا وأشعلت فيه لهباً . وحين كان بيننا تكلم كثيراً وكتب قليلاً كأنه سقراط الاسلام يدوّن عنه ولا يدون. وأهم من كل هذا أنه بنى لنفسه وبنيت له في مصر أسطورة . حتى غدا الناس في مصر يقدسونه دون أن يقرؤا له شيئاً مذكوراً ويقرؤون عنه أكثر مما يقرؤون له . ويضعونه فوق مستوى النقد . بل فوق مستوى البحث . وهو داء وبيل . حتى مدارس الفكر المخالفة له انبهرت به فلم تعد تعرف أنها تخالفه في أكثر ما يقول ولم يعد أحد يسأل هذه الأسئلة البسيطة التي ينبغي أن تطرح كلما كتب تاريخ أو تاريخ السياسة أو تاريخ الاجتماع : ترى من يكون حقاً هذا الأفغاني ومن أين جاء ولماذا جاء؟ وماذا قال ولماذا قال ما قال؟ بل وماذا فعل ولماذا فعل ما فعل؟ من أجل هذا كان جمال الدين الأفغاني لغزاً وبقي الى اليوم لغزاً .

ومع ذلك ففي السنوات العشر الأخيرة توافر عليه الدارسون ولاسيما في أوروبا وأمريكا يحاولون الكشف عن لغزه فوفقوا الى شيء كثير . ولكن الصورة التي خرجوا بها زادت الأمر تعقيداً . فقد عرفوا أولاً أن الأفغاني لم يكن أفغانياً . وعرفوا ثانياً أنه

كان صاحب انتماءات واتصالات سياسية مباشرة بعضها ظاهر وبعضها خفي، بعضها طبيعي وبعضها مريب. وعرفوا ثالثاً أنه كان يسخر الفكر لخدمة السياسة أكثر مما يسخر السياسة لخدمة الفكر. فكان ينتقل من مرحلة الى أخرى بين نقائض الفلسفة في يسر شديد. وعرفوا رابعاً أن له ظاهراً وأن له باطناً. لا بالمعنى السوقي الذي يجعل منه دجالاً عظيماً ولكن بالمعنى الديني الذي يجعل من الظاهرية والباطنية جزءاً من تاريخ الحركات الروحية في منطقتنا من العالم. وعرفوا أخيراً أنهم لا يعرفون للأفغاني معتقداً دينياً محدداً وإنما يعرفون له ما يشبه الدعوة السياسية المتغيرة ربما في سبيل غاية سياسية واحدة. وهكذا زاد اللغز إلغازاً. ولكن العلم انتفع من كل هذا النبش والتنقيب فتوارت صورة جمال الدين الأفغاني القديس وحلّت محلها صورة جمال الدين الأفغاني الانسان: إنسان محير ولكنه إنسان. ولكي يصل الباحثون الى كل ذلك اضطروا الى نبش ملف جمال الدين الأفغاني وتحركاته في آسيا وأفريقيا في سجلات وزارة الخارجية البريطانية:

(F.O. 539, F.O. 248, F.O. 78. F.O.659 F.O. 60 / 597)

وفي «يوميات كابول» عن عامي ١٨٦٨ و١٨٦٩ في «أعمال حكومة الهند في مصلحة الشئون الخارجية» (كلكتا ١٨٦٩) (مكتب علاقات الكومونولث)، وفي «موجز حوادث كابول في الأعوام ١٨٦٣ — ١٨٧٤» (مكتب علاقات الكومونولث) الصادر في سملا ١٨٦٦ و١٨٧٤، وفي أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية (ملف «فارس» ١٨٨٨ — ١٨٩٦). بل اضطروا الى نبش محفوظات البوليس الفرنسي والبوليس الانجليزي، والى البحث عن أقوال من تبقى الى اليوم من أسرته. ومن أهم الكتب التي صدرت في الأعوام الأخيرة عن الأفغاني: «وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الأفغاني «للأستاذين ايراج افشار وأصغر مهدوي (بالفرنسية، طهران ١٩٦٣) «وتراث السيد جمال الدين الأفغاني في مصر» للأستاذ ألبرت قدسي زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بأمريكا ١٩٦٤)، و«جمال الدين الاسدابادي الملقب بالأفغاني» للأستاذة هوما باكدامان (بالفرنسية، باريس ١٩٦٩، و«الأفغاني ومحمد عبده» للأستاذ أيلي كدوري

(بالانجليزية ، لندن ١٩٦٦) ، و«السيد جمال الدين الأفغاني» للأستاذة نيكي كيدي (بالانجليزية جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) الخ...

وقد كثر البحث مؤخراً حول نقطتين هما جنسية جمال الدين الأفغاني وعقيدته الدينية.

فالأفغاني نفسه. ومن بعده المترجمون الأوائل له في العالم العربي مثل الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا. يقولون لنا إنه ولد ونشأ في أفغانستان. وبالتالي فنحن نفترض أنه سنّي المذهب لا شيعي المذهب. وهذه نقطة لها أهميتها لأن كل البلاد الإسلامية التي تحرك فيها وكانت مسرحاً لنشاطه (أفغانستان والهند وتركيا ومصر الخ) بلاد سنّية المذهب وربما كانت تنظر في احتراس الى أي نشاط فكري أو ديني يقوم به مفكر أو داعية شيعي. وبوجه عام فإن علماء أفغانستان والبلاد العربية الى اليوم يتمسكون بأنه أفغاني الجنسية سني المذهب. بينما أن علماء إيران يتمسكون بأنه إيراني الجنسية شيعي المذهب.

وقد أثبتت الوثائق أن جمال الدين الأفغاني ولد في قرية أسد أباد (لا أسعد أباد كما يقول محمد عبده لا شك عن الأفغاني) بالقرب من مدينة همدان في غرب إيران. وليس كما كان هو يروج عن نفسه في مصر وغيرها من البلاد السنية، إنه ولد ونشأ في أفغانستان. كذلك أثبتت الوثائق أنه نشأ شيعياً وتعلّم عند الشيعة آناً وعند البهائيين آناً آخر قبل أن يبدأ أسفاره الواسعة ومخاطراته أو مغامراته الكبيرة، وليس كما كان يشيع هو عن نفسه انه نشأ نشأة سنية. ومن أحاديثه الشخصية نقل تلامذته ومريدوه عنه كثيراً من الأساطير التي كان يروجها عن نفسه وينشئونها كتابة وشفاهاً. فهو مثلاً قد أوهم مريديه أنه قبل نزوله مصر أيام تجربته الايرانية والهندية والأفغانية كان عالي القدر الى حد أنّ ناصر الدين شاه كان يزمع أن يعينه رئيساً للوزراء في ايران. وانه كان ذا مكانة عالية في الدوائر الحكومية في روسيا القيصرية. وهي أشياء لا سند لها إلا ما نعرفه عن أهمية دور الأفغاني وما رواه الأفغاني عن

نفسه . وقد أثبتت الوثائق أن جمال الدين الأفغاني كان قبل مجيئه الى مصر يبحث حقاً عن دور يلعبه في سياسة عصره في الهند وأفغانستان وتركيا ولكنه كان لا يزال مخاطراً أو مغامراً مغموراً أيام تجربته الهندية والأفغانية والتركية الى حد أن عميل الانجليز في كابول عاصمة أفغانستان كتب عنه للحكومة البريطانية في الهند تقريراً مسهباً بأوصافه الشخصية وكأنّه يكتب للبوليس وصفاً لمهيج سياسي مجهول الهوية صغير الشأن مطلوب للقبض عليه . كذلك اثبتت الوثائق انه كان ينتحل لنفسه لقبا مختلفاً كلما انتقل من دولة الى دولة . فهو بين الأفغانيين يلقب نفسه بالسيد جمال الدين الرومي (أي التركي) . وهو بين الأتراك والمصريين يلقب نفسه بالسيد جمال الدين الأفغاني . وفي بعض الوثائق نجده يسمي نفسه السيد جمال الدين الاستامبولي . بل والسيد جمال الدين البغدادي . والمهم في كل هذا أن يؤكد أنه أتى من بلاد بعيدة وأن يجعل من المستحيل على الناس (أو السلطات؟) أن تتعقب منشأه وتجمع عنه المعلومات .

انظر الى هذا التقرير الذي كتبه موظف في حكومة كابول سنة ١٨٦٨ كان يعمل جاسوساً لحساب الانجليز . والتقرير بعنوان : «سجل بأوصاف السيد الرومي في كابول» . يشتبه أن يكون عميلاً روسياً يخدم في دوبارة (بلاط) كابول» . وقد كان عمر الأفغاني يومئذ ٢٩ أو ٣٠ سنة :

«وجه شاحب اللون . جبهة عريضة . عينان زرقاوان . له لحية كلحية التيس بها بعض الشعر الأحمر . صغير الشارب . نحيل البنية . حليق الرأس . عمره نحو ٣٥ سنة . يلبس ملابس النوغاي (أتراك جنوب غرب التركستان) . يشرب الشاي باستمرار ويدخن على الطريقة الفارسية . ألمّ إلماماً جيداً بالجغرافيا والتاريخ . يتكلم العربية والتركية بطلاقة ويتكلم الايرانية كأحد أبناء ايران . فيما يبدو لا يتبع ديناً معيناً («ربما المقصود مذهباً دينياً معيناً» ل.ع.) . أسلوب معيشته أقرب الى أسلوب الأوروبيين منه الى أسلوب المسلمين .

«يخدمه خادم ايراني اسمه أبو تراب» .

وبغضّ النظر عن الأوصاف الجسدية. نستطيع أن نستخلص من هذا الوصف أن الأفغاني كان في أفغانستان يلقب نفسه بالسيد جمال الدين الرومي أي التركي كما كان يتزيى بزي أتراك تركستان مما يدل على أنه كان يتعمّد إخفاء أصوله الايرانية بين الأفغانيين. رغم أنه كان واضحاً للجواسيس المدربين أن لغته الأصلية هي الايرانية وأن لغتيه المكتسبتين هما العربية والتركية. ولا تفسير لهذا إلا أنه كان يجتهد بين قوم سنّيين لإخفاء أصوله الشيعية حتى يتسنّى له الاندماج في بيئته السنية لأداء دوره الذي اختاره لنفسه أياً كان هذا الدور. كذلك نستطيع أن نستخلص أنه كان في مرحلته الأفغانية متحرراً فكرياً متفرنجاً في السلوك. وأنه حتى خروجه أو طرده في أفغانستان في ١٨٧١ لم يكن علماً من أعلام أفغانستان. وإلا فلا معنى لاهتمام الجواسيس بإعداد هذه البطاقة البوليسية عن أوصافه وعلاماته المميزة.

فلنقارن هذا الوصف بوصف مراسل جريدة «التايمز» في القاهرة لجمال الدين الأفغاني في رسالة أرسلها لجريدته مؤرخة في ٢٠ أغسطس ١٨٧٩ ومنشورة في عدد ٣٠ أغسطس ١٨٢٩. وهو تاريخ طرد الأفغاني من مصر بأمر عاجل من الخديو توفيق فور توليه عرش مصر في ٢٦ يونيو ١٨٧٩ بعد عزل الخديو اسماعيل في نفس التاريخ.

«إن زعيم الحزب الوطني في البرلمان — وأنا أستعمل هذا الاصطلاح تجاوزاً لعدم وجود اصطلاح آخر أفضل منه — هو سالم بك المويلحي (يقصد «عبد السلام بك المويلحي» ل.ع.)... وقد كانت أول مرة شاهدته فيها في اليوم السابق على عزل الخديو السابق (يقصد «اسماعيل» ل.ع.). وقد تكلم بإسهاب، بل وبقوة كذلك. حول ضرورة إعطاء اسماعيل باشا الوقت الكافي لتنفيذ فكرته المفاجئة عن الإصلاح النيابي («المفاجئة» صفة تشهير من المراسل وانجليز العصر لأن اسماعيل أنشأ مجلس شورى النواب» في ١٨٦٦ وقد انعقد تسع دورات أُجريت فيها ثلاثة انتخابات بين ١٨٦٦ و١٨٧٩). وقد أشار المويلحي بك إشارة غامضة الى العواقب المؤسفة التي ستحلّ بالأوربيين (يقصد «من جراء التدخل الأجنبي في

السياسة المصرية» ل.ع.)... ولكن من وراء هذا الشخص الذي لا يتميّز بمزايا ضخمة هناك شخص آخر يتصف بخصائص أكثر تفرداً. قاسم جماد الدين («تامل!» ل.ع.) قد أصبح في الآونة الأخيرة مألوفاً من حيث اتصاله بقوة ضخمة في مصر ولكنها غيرمعروفة. فأقوال هذا الإنسان الغامض عن نفسه قد اكتسبت تقريباً قوة القانون العرفي بين الطبقات الدنيا والطبقات الضئيلة الحظ من التعليم. فهو بالميلاد أفغاني من كابول («هنا يردد المراسل ما كان شائعاً في مصر عن الأفغاني لا شك من أقوال الأفغاني نفسه» ل.ع.). ولكنه فيما يبدو أبعد على التعاقب من بلاده، ومن الهند البريطانية ومن استانبول، ليجد في القاهرة مجالاً لدسائسه وسطوة سحره... وهو يقضي أكثر اليوم في قهوة يحيط به مريدوه («قهوة متاتيا خلف الأوبرا» ل.ع.). وهو يشرع لمريديه من القوانين ما يراه مناسباً للظروف. وقد انتفعت من عضويتي في محفل الاخوان الماسون ومن التقديم الودي الذي قدمني به سالم بك المويلحي. وأهم من هذا وذاك من الاتقان التام للعربية والفارسية الذي يتصف به المدير الانجليزي لتلغرافات الحكومة المصرية... فأجريت حديثاً مع كليون المصري هذا. فوجدته، بعد كل ما سمعته عنه، لعجبي الشديد، نظير كليون («وهو سياسي في أثينا القديمة وصفه أرسطوفانيس في كوميديا الضفادع» ل.ع.) ينطبق عليه قول أرسطوفانيس:

«في شمائله أرق من أغرق سفينة أو حزّ رقبة»

ولا شك أن آراءه لم يكن فيها أي ابتكار يلفت النظر، كما أنه لم يظهر في تعبيره أي شيء من ذلك التعصب المأثور عنه. وانما كانت لديه بعض الأفكار المحددة بوضوح وكان يعرف كيف يعبر عنها بقوة. فهو لم يكن يطيق التدخل الأوربي. وكان يدافع عن دعوة «مصر للمصريين» الى آخر أبعادها. وحين حاولت أن أدحض قوله أن وزارة ريفرز ويلسون ودي بلنيير («الوزارة الأوروبية برياسة نوبار باشا» ل.ع.) لم تثمر أية ثمرة نافعة، بقولي إن الضرائب الفادحة ألغيت في عهدها، أصرّ بقوة على أن إلغاء تلك الضرائب كان تعبيراً عن الرأي العام المصري، وانه كان ليحقق في ظل

وزارة مصرية مختارة من العناصر الصالحة. وعندما طالبته أن يضع نفسه في مكان الخديو ويختار الوزراء المناسبين، لم يتردد في سرد عدد كبير من الأسماء الجاهزة. وقد قال لي إن شريف باشا يمكن احتماله، ولكن الى حين تجمع مصر الفتاة قواها. وبالرغم من أن آراءه كانت فجة وتتصف بالعمومية، إلا أني قد أوضحت بما يكفي أن هناك رأياً عاماً مصرياً، وان هذا الرأي العام يملك وسائل التعبير عن نفسه، وبالتالي لا يمكن تجاهله تماماً».

وقد عاد مراسل «التايمز» الى الحديث عن الأفغاني مرة أخرى بعد ذلك بأيام عند نفي الأفغاني من مصر، في رسالة مؤرخة ٣٠ أغسطس ومنشورة في ٨ سبتمبر ١٨٧٩. وبعد أن تحدث عن قرار رياض باشا العودة الى مصر للاشتراك في الحكم عند تولي توفيق قال:

«وفي هذه الأثناء أثبت الخديو توفيق بالفعل أنه لن يكون أداة في يد أية حركة حزبية.

«فهناك رجل يدعى جمال الدين، وهو أفغاني ذو ماض مريب، قد اكتسب مؤخراً نفوذاً كبيراً على الطبقات الدنيا الأكثر تعصباً بين المصريين ولما كان يستمد التأييد من شريف باشا، فقد وجد من المناسب لفترة ما أن يخفي أفكاره الأكثر تطرفاً، ولكنه بعد سقوط الوزارة الأخيرة (وزارة شريف) قد اتجه فيما يبدو الى الدعاية بصراحة أكثر ضد استخدام العناصر الأوروبية في إدارة البلاد بأية صورة من الصور. وتوفيق باشا رغم أنه كان يعارض بشدة إقامة وزارة أوروبية، كان أول معترف بأن بعث مصر لا بد وأن يأتي من الغرب. ولهذا فقد تجاهل الثناء العظيم الموجه لشخصه في إفراط شديد وقبض على الأفغاني وأبعده الى جدة على وجه الاستعجال. وهذا الإجراء قد لا يكون متمشياً مع الأفكار الانجليزية عن حرية التعبير عن الرأي، ولكن لا بدّ من اعتبار الظروف الخاصة التي تعيش فيها البلاد. وربما كان مبرراً كافياً لهذا الإجراء أن جمال الدين سبق أن أبعد بالمثل من الهند البريطانية».

هذه صورة جمال الدين الأفغاني كما رسمها مراسل «التايمز» لقرائه وهو صحفي غير مسئول. والآن فلننظر الى صورة جمال الدين الأفغاني كما رسمها انجليزي مسئول ـ وهو السير فرانك لاسيلز ـ قنصل انجلترا العام في مصر الذي كانت له في ذلك الزمن المضطرب سلطات «المندوب السامي». في نفس التاريخ (٣٠ أغسطس ١٨٧٩) كتب السير فرانك لاسيلز الى اللورد سالسبوري وزير الخارجية البريطانية يقول:

«أبلغني الخديو توفيق أنه قد نبه منذ فترة الى نشاط رجل أفغاني اسمه جمال الدين يحرض الشعب على الثورة ويحاول نشر مبادئ النيهيلزم (العدمية أو الفوضوية) في مصر.

«وبالرغم من التحذيرات العديدة التي وجّهها اليه البوليس، فقد دأب جمال الدين على عقد الاجتماعات والدعوة الى المبادئ الهدّامة. وقد اضطر الخديو الى نفيه من مصر في نهاية ٢٤ ساعة».

«وجمال الدين فيما يبدو رجل ذو طاقة ضخمة وصولة كبيرة كخطيب. وقد استحوذ تدريجياً على قدر من التأثير في سامعيه كان مصدر خطر. وفي العام الماضي قام بدور ايجابي في إلهاب الشعور المعادي ضد الأوروبيين وبصفة خاصة ضد الانجليز الذين فيما يبدو يحمل لهم كراهية عميقة. وقد طرد مؤخراً من المحفل الماسوني في القاهرة، وقد كان عضواً فيه، بسبب إنكاره العلني لوجود كائن اسمي».

«وقد أبلغت أن جمال الدين سبق نفيه من وطنه ومن مدراس ومن مدينة الجزائر ومن استانبول على التعاقب، وانه قد حظر عليه الإقامة في أي جزء من أجزاء الأمبراطورية العثمانية». (وثائق وزارة الخارجية البريطانية ٧٨/ ٣٠٠٣ من لاسيلز الى سالسبوري رقم ٤٩٨).

ماذا نستخلص من كل هذه الأقوال؟ نستخلص أن جمال الدين الأفغاني في قمة نشاطه في مصر عام ١٨٧٩ لم يكن علماً من أعلام البلاد أو زعيماً بارز المكانة في

الحياة المصرية بحيث لا يحتاج الى تعريف رغم إقامته في مصر تسع سنوات متصلة لم يكف فيها عن نشر أفكاره وإنشاء اتصالاته. في كل تقرير يكتب عنه نجد كاتب التقرير يتوخى أن يعرف به وكأنما يكتب عنه للمرة الأولى لقارئ أو لمسئول يفترض أنه سيسمع باسمه للمرة الأولى. وليس معنى هذا انه كان مجهولاً للانجليز أو للفرنسيين في مصر. وانما معناه فقط أن الأفغاني لم يكن يشكل رغم تسع سنوات من النشاط المتواصل. مشكلة تجعل منه شخصية عامة في السياسة المصرية يعرفها «المسئولون» في انجلترا. (ومع ذلك فنحن نعلم أن الأفغاني كان يعرف بعض رجال القنصلية البريطانية في القاهرة معرفة شخصية على الأقل سنوات قبل إبعاده عن البلاد. كذلك نعرف أنه كان له ملف مصري في وزارة الخارجية البريطانية على الأقل منذ ربيع ١٨٧٥. ففي وثائق وزارة الخارجية البريطانية خطاب من الأفغاني تقدم فيه يطلب العضوية في المحفل الماسوني بالقاهرة في ربيع ١٨٧٥ ومذكرة تقول إنه أصبح عضواً في المحفل الماسوني في محرم ١٢٩٣ هـ أو في فبراير ١٨٧٦. ونظراً لتعدّد المحافل الماسونية في القاهرةفي الستينات وفي السبعينات من القرن التاسع عشر، فقد كان فيها محفل إيطالي ومحفل فرنسي ومحفل انجليزي. لا يعرف أحد على وجه التحديد الى أي محفل انضم الأفغاني، وانما يرجح البعض أنه بدأ عضواً في المحفل الايطالي ثم دخل المحفل الانجليزي المعروف باسم «كوكب الشرق» والتابع للمحفل الأكبر في انجلترا، وقد أنشئ فرع كوكب الشرق واعتمد من المحفل الانجليزي في يناير ١٨٧١. وفي كتاب محمد صبري السوربوني «نشأة الروح القومية المصرية بين ١٨٦٣ و١٨٨٢ (بالفرنسية، باريس ١٩٢٤)، ان الأفغاني انضم الى المحفل الانجليزي («كوكب الشرق» بإغراء من نائب قنصل انجلترا رالف بورج. وقد انتخب الأفغاني رئيساً لهذا المحفل في يناير ١٨٧٨ بحسب ما تقول الوثائق البريطانية فغير صحيح إذن ما يقال من أن الأفغاني بدأ نشاطه الماسوني في ١٨٧٧، فهو قد بدأه في ١٨٧٥، وربما في المحفل الانجليزي رأساً، فمن المستبعد أن الجاسوسية الانجليزية كانت قادرة على سرقة طلب انضمام الأفغاني من المحفل الايطالي أو من المحفل الفرنسي. وعلى كل فهذا هو المحفل الذي طرد منه الأفغاني في أزمة الوزارة

الأوروبية أي في عاصفة ١٨ فبراير ١٨٧٩ التي انتهت بطرد وزار نوباراشا من الحكم في ١٩ فبراير وواضح أن طرد الأفغاني من هذا المحفل «الانجليزي» بسبب هذه الأزمة يدل على أن الانجليز كانوا يستخدمون أعضاء هذا المحفل في تأييد الوزارة الأوروبية. وقد كان محفل كوكب الشرق يضم نحو ٣٠٠ عضو بينهم عديد من الزعماء والمشتغلين بالشئون العامة بين ١٨٧٨ و١٨٨٢، وقد كان الخديو توفيق عضواً فيه كما ذكر أديب اسحق (راجع رشيد رضا) كما أن الدكتور محمد صبري قد أوضح أن الأفغاني هو الذي أدخل الأمير توفيق في محفل «كوكب الشرق» (مجلة معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة ١٩٥٨ عدد ١ / ١) وتسلسل الأحداث على هذا الوجه يدل على أربعة أمور:

١ — إن الأفغاني كان معروفاً للانجليز وفي الحياة العامة المصرية على الأقل منذ ١٨٧٥ وانه كان له ملف في القنصلية البريطانية وفي وزارة الخارجية البريطانية رغم أنه لم يكن علماً في البلاد.

٢ — إن الأفغاني مرّ في فترة تعاون كاملة مع الانجليز أيام حربهم الضارية على اسماعيل. وإلا لما كان من الممكن وهم على كل هذه السطوة أن يسمحوا بانتخابه رئيساً لمحفلة «كوكب الشرق» الذي كان فرعاً من المحفل في انجلترا. وان هذا التعاون استمر بين الأفغاني والانجليز بين ربيع ١٨٧٥ حين طلب الانضمام الى المحفل الماسوني وصيف ١٨٧٨ وهو تاريخ فرض الوزارة الأوروبية (ريفرز ويلسون ودي بلنيير) برياسة نوبار باشا على الخديو اسماعيل (بالضبط في ٢٨ أغسطس ١٨٧٨) وهذه هي الفترة التي بلغ نفوذ الأفغاني فيها مداه في الدوائر الحكومية بحيث استطاع أن يساعد الكتاب الشوام الوافدين على مصر في الحصول على رخص بإصدار جرائدهم المناوئة للخديو اسماعيل وكان أولها صحيفة يعقوب صنوع «أبو نضارة زرقا» (مارس ١٨٧٧) وقد كان صنوع وهو يهودي مصري من مريدي الأفغاني. ولكنه كان من أنصار الأمير حليم، على عكس الأفغاني الذي كان من أنصار الأمير توفيق. وتلتها مجلة أديب اسحق الأسبوعية «مصر» (يوليو ١٨٧٧). ثم تلتها جريدة

أديب اسحق وسليم النقاش اليومية «التجارة» (يونيو ١٨٧٨). ثم تلتها جريدة سليم عنحوري اليومية «مرآة الشرق» (صدرت في فبراير ١٨٧٩). ثم جريدة أديب اسحق اليومية «مصر الفتاة» (١٨٧٩). الخ... ولا شك أن صلة الأفغاني برياض باشا كانت من مصادر قوته. ولكن رياض باشا نفسه بحسب ما ورد في كرومر كان نموذجاً رائعاً في التعاون مع الوزيرين الأوروبيين ريفرز ويلسون ودي بلنيير ضد الخديو اسماعيل منذ إنشاء لجنة التحقيق والمراقبة الثنائية. بل لقد بلغ من ضراوة الأفغاني ضد اسماعيل انه دبر مؤامرة لاغتياله (ويلفرد بلنت: «التاريخ السري للاحتلال الانجليزي لمصر»).

٣ــ إن الانجليز انقلبوا على الأفغاني بعد أن انقلب عليهم على الأرجح بسبب تشكيل الحكومة الأوروبية برئاسة نوبار باشا فتسببوا في طرده أيام اسماعيل من المحفل الماسوني أولاً ثم في إبعاده أيام توفيق عن الأراضي المصرية. وليس صحيحاً ما تقوله الأستاذة نيكي كدي من أن المحفل الانجليزي طرد الأفغاني غالباً لأنه أراد أن ينحرف به الى السياسة. فمن الثابت أن هذه المحافل الماسونية المتعددة لم تكن إلا جمعيات سرية أنشأتها الدول الأوروبية في مصر في تسابقها الاستعماري لتجنيد المثقفين المصريين وأصحاب النفوذ في مصر. وانما كان طرد الأفغاني لتنديده بنوبار باشا ووزارته الأوروبية التي كان رئيسها الفعلي هو السير ريفرزويلسون.

٤ــ من تقرير القنصل الانجليزي لوزير خارجيته نستطيع أن نستشفّ أن إبعاد الأفغاني لم يكن مبادرة من الخديو توفيق ولكنه كان بإيعاز الانجليز في مصر. وبالطبع لم يكن الأفغاني من رجالات مصر حتى يتحدث عنه القنصل لوزير خارجيته حديث العارف للعارف، ولكن التهم التي نسبها اليه ليبرر الأبعاد. وهي تهمة الدعوة النهيلزم وتهمة إنكار وجود الله علناً، تهم تلفيقيّة أبعد ما تكون عن آراء الأفغاني المعلنة في أية مرحلة من مراحل حياته، وهي أشبه شيء بتهمة «الشيوعية» وتهمة «الالحاد» اللذان يوجهها الاستعمار اليوم للوطنيين في كل أرجاء العالم، لأن الوطنية ليست تهمة. وقد استفاد السير فرانك لاسيلز من إبعاد الأفغاني

من استانبول بتهمة الزندقة. وهي وصف شيخ الإسلام العثماني لدعوة الأفغاني لتجديد الإسلام بمقومات الفكر المعاصر ليجدد هذه التهمة في تبرير إبعاد الأفغاني عن مصر.

●

جمال الدين الأفغاني

٢ — في مواقع الشيعة

ما الذي حمل جمال الدين الايراني أن يسمي نفسه ، خارج ايران ، بجمال الدين الأفغاني؟ ربما لو استطعنا الاجابة على هذا السؤال لعرفنا بعض دوافع هذه الشخصية القلقة الى البحث عن كل هذه الأدوار في مختلف أقطار الأرض ولعرفنا عما كان يبحث.

فمن كلام ابن أخته السيد لطف الله الأسد أبادي في «شرح حال وآثار السيد جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني» (تبريز ١٩٤٧ — ١٩٤٨ طبعة منقحة والطبعة الأولى في ١٩٢٥ — ١٩٢٦) ، نعرف أن جمال الدين الأفغاني ولد في أكتوبر — نوفمبر ١٨٣٨ (شعبان ١٢٥٤ هـ). كذلك نعرف منه ومن غيره من المحققين اليوم أنه ولد في أسد اباد ، وهي قرية كبيرة بالقرب من همذان في شمال غرب ايران وقد كانت الفارسية هي لغته الأم ، وكل ما عداها مكتسب ، وكان يتكلم التركية بطلاقة ولكن بلهجة أهل أزربيجان. كذلك كان يتكلم العربية بطلاقة ولكن بلكنة أجنبيه. وقد كان «السيد سفدر» والد جمال الدين ، مزارعاً بسيطاً في أسد أباد ، وينتمي الى أسرة عاشت في أسد اباد قروناً طويلة ، وكان مهتماً بعلوم الدين يخالط علماء الدين البارزين في بيئته كما كان على صلة بالشيخ مرتضي الأنصاري ، إمام الشيعة الاثني عشرية الذي كان يعيش وقتئذ في العراق العثمانية. ومن كلام صفة الله ابن لطف الله في كتابه عن جمال الدين وأنسابه وأسرته («الاستاذ») نعرف أن والد جمال الدين كان أيضاً على صلة بالشيخ أحمد

الإحسائي مؤسس مذهب الشيخية في مذهب الشيعة. ومن هذه المصادر نعرف أن جمال الدين تعلّم العربية والقرآن في قريته وفي كنف أبيه حتى بلغ العاشرة. ويبدو أن جمال الدين منذ طفولته كان واسع الأحلام. يحلم بأسفار بعيدة الى الهند ومصر وتركيا وأفغانستان. بلاد كان يسمع بها ويتوهم السفر إليها على جواد خشبي. وعلى كلّ فهناك خطاب في سجلات وزارة الخارجية البريطانية من الشيخ هادي ابن خال أو ابن عم جمال الدين يقول فيه لجمال الدين الشاب أن أمه لا تزال تنتظر منه أن يحقق وعده لها وهو صغير أن يجعلها حاكمة على خراسان. فنحن إذن بإزاء طفل غير عادي يتصور نفسه ملك الدنيا أو ربما خليفة المسلمين. أو ربما — من يدري — المهدي المنتظر. لا يحلم فقط بالأسفار البعيدة ولكن يوزع العروش على أصفيائه.

وفي سن العاشرة رحل به أبوه الى قزوين وألحقه بمدرسة دينية ليتمّ فيها تعليمه. ولكنه بعد عامين (١٨٤٩ — ١٨٥٠ أي ١٢٦٦ هـ) عاد به الى طهران اتقاء لوباء الكوليرا الذي انتشر في قزوين. وفي طهران أقام جمال الدين مع أبيه في دار عمدة أسد اباد السابق. وتردد على مسجد كان يدرس فيه فقيه شهير اسمه اقاصادق الطباطبائي. ويبدو أنه أظهر من النجابة ما جعل السيد الطباطبائي يلبسه العمامة وهو بعد في الثانية عشرة. وسرعان ما رحل به أبوه الى مراكز الشيعة المقدسة في العراق العثماني. وفي بعض النصوص أن أبا تراب خادم الأفغاني الذي تبعه في كل مكان كان أصلاً خادماً عند السيد الطباطبائي. وفي رواية صفة الله أن سبب الرحلة من أسد اباد الى قزوين أن فتنة ما نشبت بين «السادة» أو «الأسياد» (المنتسبين أو مدعي الانتساب الى آل البيت) في اسد اباد. وفي رواية صفة الله أنهما أقاما في قزوين أربع سنوات لا سنتين.

وفي النجف وغيرها من مراكز الشيعة في العراق أقام الأفغاني أربع سنوات وقيل إنه درس هناك على فقيه عصره الشيخ مرتضى الأنصاري، أما أبوه فعاد أدراجه الى أسد اباد. وبعد هذه السنوات الأربع تجددت متاعب الفتى جمال الدين بعد أن ظهرت نجابته واشتهرت مواهبه. فنحن نقرأ في لطف الله إن حساده في العلم دبروا مؤامرة

لاغتياله لم ينقذه منها إلا أن أستاذه الشيخ مرتضي الأنصاري عرف بها فأرسله الى الهند في ١٨٥٣ — ١٨٥٤ (١٢٧٠ هـ) وهو في السادسة عشرة من عمره. أما المصادر الأخرى فتقول إن رحيل الأفغاني الى الهند كان بعد ذلك بسنتين أو ثلاث سنوات.

ما كل هذا؟ رحلة الى قزوين في العاشرة فراراً من فتنة بين الأسياد في أسد اباد. رحلة الى الهند دون سن العشرين فراراً من مؤامرة اغتيال في النجف. محال أن يكون التحاسد على العلم والتفوق تفسيراً كافياً للتآمر على قتل تلميذ نجيب. أما «السياسة» فخارج الموضوع فما خطر فتى دون العشرين على نظم الحكم في عصره؟ لا بد أن هناك في أقوال الأفغاني الصبي والأفغاني الفتى أو في سلوكه ما كان يبرر اعتباره مصدر خطر عظيم يحل إراقة دمه. وفي شهادات معاصريه وأقرانه في الدراسة في النجف نجد بعض الجواب. في شهادة أحدهم (محبط الطباطبالي عن السيد حبيبي) أنه كان يجنح الى الفلسفة أكثر مما يجنح الى الدين. وفي شهادة آخر (الحاج السياخ عن حيدر الأصفهاني) أنه قد شاع في النجف أن الفتى جمال الدين هو المهدي المنتظر الذي يترقب الشيعة ظهوره. ورغم إنكار جمال الدين لهذا الادعاء فقد كان هذا هو المبرر الحقيقي لطرده أو لفراره من النجف. على كل فلا شك أن جمال الدين بأقواله أو بأفعاله، صراحة أو بالإيحاء، بالخداع أو الايمان كان يغذي هذه الأساطير التي كانت تنسج من حوله. والأرجح أن هذه الأسطورة ذاتها كانت مصدر الفتنة التي نشبت من حول هذا الطفل المعجزة من قبل في أسد اباد وألجأت أباه أن يفر به، على غير علم من أمه، الى قزوين وهو بعد في العاشرة. وبعد فأي طفل حالم يعد أمه بأن يجعلها والية أو ملكة على خراسان إلا إذا كان يوحي اليه بأنه المهدي المنتظر؟

على كل فنحن نعرف من أقوال أبي الحسن بن لطف الله أن جمال الدين الأفغاني كان أثناء دراسته في النجف لا يهتم بالمحافظة على شعائر الدين، بل وكان يفطر في رمضان. وأبو الحسن يعزو متاعب الأفغاني الشاب مع علماء الدين في النجف الى هذا النوع من السلوك. ويقول إنه اختار الهند ملجأ لاعتقاده أنها أكثر تحرراً من

العراق في الدين وشعائره. فهل كان هذا — لو صح — مجرد تحرر في الدين أم انه كان جزءاً من العقيدة العامة عند بعض فرق الشيعة والمتصوفة أن للدين ظاهراً حرفياً هو نصيب العامة أما الأصفياء والخاصة فلهم وحدهم علم الباطن والجوهر ولذا رفعت عنهم «تكاليف» العبادة وشعائرها كالصوم والصلاة الخ... مما فرض على الجماهير؟ وأياً كان الأمر فإن دين الدولة الرسمي في ايران. بلد الأفغاني. هو مذهب الشيعة الاثني عشرية الذي يقول بان الأئمة منذ علي والحسين اثنا عشر إماماً بالوراثة وانهم معصومون. وان الإمام الثاني عشر قد اختفى ألف سنة ولكنه سيعود الى الظهور ليخلّص العالم في صورة المهدي. وبظهوره يتحقق الفردوس الأرضي ألف سنة أخرى. والفكرة شائعة في كل الأديان ومذاهبها ومتصلة بفكرة قيام الساعة. ولكنها ليست جوهرية عند السنة كما هي جوهرية عند الشيعة. والى أن يظهر الإمام الثاني عشر أو المهدي المنتظر يقوم على تفسير الدين المجتهدون في أمور الدين والدنيا. فالشيعة «نظرياً» تفتح باب الاجتهاد في الدين بصفة دائمة أكثر مما تفتحه السنة الذين يميلون الى إغلاق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة (الشافعي وأبي حنيفة ومالك وابن حنبل)... «نظرياً» لأن اعتقاد الشيعة في «الباطن» و«الظاهر» وما هو للخاصة وما هو للكافة لا يساعد كثيراً على هذا الاجتهاد إلا في حدود التفلسف والتصوف أو على أن يكون لهذا الاجتهاد أثر إيجابي في تطوير معتقدات العامة وسلوكهم، بل ولعله يفتح الباب للخاصة لإساءة استعمال هذا الاجتهاد بين البسطاء.

وقد انتشرت بين الشيعة «التقية» أي كتمان الآراء والمعتقدات الخاصة واظهار الإنسان ما لا يبطن لسببين: أولها أن الشيعة منذ علي وبنيه كانت أقلية مضطهدة عبر تاريخها في بلاد السنة حتى لقد اتخذت صورة جمعية سرية واسعة الأطراف تظهر على السطح حيناً وتستخفى تحت الأرض أحياناً. وثانيهما هو اعتقادها بأن للخاصة منطقاً وسلوكاً ليس مباحاً للعامة الذين ينبغي أن يساسوا بحرف الدين وبحذافير الشعائر. ولا يحسن أن يطلعوا على أفكار الأصفياء وسلوكهم. وقد نشأ الأفغاني في هذه التقاليد الشيعية التي جعلت منه إنساناً مزدوج الشخصية بل

ومتعددها . يفصّل الكلام والتعاليم بحسب من يخاطبه وبحسب ظروف الزمان والمكان. فإن خاطب محمد عبده قال شيئاً وان خاطب أديب اسحق قال شيئاً آخر. وان خاطب الانجليز قال شيئاً وان خاطب المصريين قال شيئاً آخر. وهكذا. حتى بدت تعاليمه وأقواله المأثورة ومواقفه وتحركاته جملة من المتناقضات التي يصعب نسبتها الى رجل واحد. وأصبح من أصعب الصعب أن يقول أحد بأمانة وعن معرفة : هذا هو الأفغاني الحقيقي : وان يقول أحد بأمانة وعن معرفة : هذا ما كان يريده الأفغاني حقاً. ومع ذلك فهذا لا يمنح الاجتهاد. فرغم كل هذه « التقية » كان هذا الثائر الكبير الغريب بسبب ثوريته يعبر عن نفسه بالمواقف والسلوك وهي أشياء مهما تعددت واضطربت وتناقضت فقد كانت أحياناً تجمعها خيوط قليلة مشتركة من الممكن تمييزها وتتبعها بصعوبة.

نحن مثلاً لا نعرف متى بدأ اهتمام الأفغاني بالمذهب البهائي أو المذهب الشيخي. وكلاهما فرق نشأت نتيجة تفلسف شيعة ايران. ولكننا نعرف على وجه اليقين أنه درس هذين المذهبين دراسة جادّة وتأثر بهما. هل كان ذلك دون العشرين؟ أما « الشيخية » فهي مذهب خرج من الاثني عشرية في ايران في أواخر القرن الثامن عشر وانتشر في العراق العثمانية وفي ايران، وكان مؤسسه الشيخ أحمد الإحسائي (١٧٥٣ — ١٨٢٦). الذي أعلن بعض فقهاء الشيعة الاثني عشرية زندقته وخروجه على أصول الدين وقد كتب رسالة نسخها الأفغاني بخط يده فيما يبدو في الستينات من القرن الماضي. أي بعد أن غادر النجف. كذلك نسخ الأفغاني رسالة شيخية أخرى في نفس الفترة عنوانها « مرآة العارفين» وضعها خليفة الإحسائي. وهو الحاج محمد كريم خان كاجار كرمان (١٨٠٩ — ١٨٧٠). وهو الذي خلف الإحسائي في قيادة الجماعة الشيخية. ثم رسالة شيخية ثالثة في علم السيمياء وتحويل المعادن. وقد كانت الدعوة الشيخية دعوة غريبة اختلطت فيها عقلانية الفلاسفة وصوفية المتصوفين والمرجح أن اهتمام الأفغاني بهذه الشيع الغريبة بدأ وهو يدرس في

النجف وهو دون العشرين ، أي بدأ قبل أن ينتقل الى الهند وأفغانستان وتركيا وغيرها من البلاد السنيّة المذهب التي لا تعرف عن الشيخية كثيراً.

كانت الشيعة الاثني عشرية تعلم الناس أنه ريثما يظهر الإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر) يجب على المؤمنين أن يعتمدوا في فهم دينهم على المجتهدين من علماء الدين وهم غير معصومين من الخطأ أو الزلل. أما الشيخية فكانت تعلم الناس ما تسميه «القطب الرابع» في الدين. وهو أن هناك دائماً في الدنيا شيعياً كامل الصفات معصوماً لا يخطئ. يمكن أن يهدي الناس في طريق الحق حتى يظهر الإمام الثاني عشر أو المهدي المنتظر، وأن لكل عصر مرشده الأكبر الذي يعلو قدره على قدر المجتهدين. وقد عدت هذه الدعوة زندقة ثورية داخل مذهب الشيعة لأنها تفتح الباب في كل عصر لزعيم روحي خطير أشبه بالفوهرر لا يخطئ. وهو شيء مخيف لكل من استقرت في يده مقاليد الدين أو الدنيا. بل وربما شيء مخيف لأي مواطن عادي لأن من لا يخطئ لا يناقش ولا يحاسب.

ومن «دائرة المعارف» لبطرس البستاني (بيروت ١٨٨١) نعرف أن الأفغاني درس البابية وأنه هو الذي شرحها للبستاني. ومؤرخو الأفغاني اليوم يرجحون انه درس البابية أيضاً أثناء إقامته في النجف. أما البابية فقد بدأت رسمياً عام ١٨٤٤ حين أعلن رجل من شيزار اسمه علي محمد انه «الباب» المؤدي الى الإمام الثاني عشر أي الى المهدي المنتظر. ثم اتسعت أحلامه أو أوهامه فيما بعد فأعلن أنه هو المهدي المنتظر نفسه، وجاء لمريديه بتعاليم دينية نسخت بعض تعاليم القرآن وانتشرت تعاليمه إلى حد لا بأس به في إيران. وكانت تعاليم الباب تقوم على المساواة بين البشر وبين الطبقات وبين المواطنين وبين الجنسين، وكانت تناهض الزهد والدروشة وتحض على النشاط الاقتصادي، وكانت بوجه عام أقرب الى منطق المجتمع العصري من تعاليم علماء الدين المحافظين أو التقليديين ومع ذلك فقد كانت داخل الإطار الأساسي للإسلام. فلنقل انها لم تكن ديناً جديداً ولكن كانت تفسيراً جديداً فيه كثير من الشطط. وفي ١٨٥٢ طرد البابيون من ايران فتجمعوا في بغداد. وقد كان

ذلك في فترة دراسة الأفغاني في النجف فلا عجب أن يكون قد درس المذهب البابي أثناء إقامته في العراق. ثم ما لبث أكثر البابيين أن طردوا أيضاً من بغداد في أوائل الستينات. وفي الستينات أيضاً ظهر إمام جديد أو نبي جديد هو بهاء الله مؤسس البهائية واعترف بالباب ولكن بهاء الله أقام مذهبه أو دينه على دعوة جديدة، فامتصت البهائية أكثر أتباع البابية، فلم يبق على البابية الأصلية إلا جماعة قليلة العدد في ايران يسمون «بالأزليين». ولم تكن هذه الحركات مجرد حركات دينية، وانما كانت أيضاً حركات سياسية واجتماعية ثورية، كثر شغبها وفتنها حتى لقد حاولت جماعة من البابيين اغتيال شاه ايران الشاب ناصر الدين في ١٨٥٢ فترتب على ذلك طرد الفرقة البابية كلها من ايران وفي لطف الله وصفة الله أن الأفغاني كان لا يزال في ايران أيام هذه المؤامرة وانه لم ينتقل الى النجف إلا في ١٨٥٢، أي وهو في الرابعة عشرة من عمره ومعنى هذا أنه يمكن أن يكون قد سمع بالبابية وعرف أطرافاً منها وهو لا يزال في إيران.

وهكذا فرّ جمال الدين الأفغاني من النجف في العراق الى الهند غالباً بعد أن مرّ بهمدان ليزور أهله في أسد اباد. وعلى كل فنحن نقرأ فيه وفي غيره أنه دخل الهند عن طريق شيزار ثم بوشير، وان ذلك كان على الأرجح في أوائل ١٨٥٧، أي وهو في نحو التاسعة عشرة من عمره. فنحن نقرأ أنه التقى بالمفكر الايراني المطارد محمد باقر بافاناتي في بوشير أثناء احتلال الانجليز لهذه المدينة وقد كان ذلك بين ديسمبر ١٨٥٦ ومارس ١٨٥٧، وفي رواية بافاناتي نفسه الذي فرّ الى انجلترا، ان الأفغاني الشاب أنقذه في بوشير من الموت. فقد جاء بوشير مطروداً من شيراز بتهمة الزندقة والتجديف ضد الاسلام، وفي بوشير تجمهر عليه الغاضبون من تجديفه وأرادوا الفتك به، ولكم جمال الدين تدخل بوصفه «سيداً» من آل بيت الرسول وطلب تسليمه اليه لتأديبه بل ولإعدامه، فسلموه له ولكنه بدلاً من أن يؤدبه ساعده على الهرب. أما الأفغاني نفسه فقد روى الرواية نفسها تقريباً ولكنه ادعى أنه حاول إسكاته عن التجديف ثم ضربه ضرباً مبرحاً بمساعدة جماعة من الشبان الأفغان، وان ذلك كان في أفغانستان. ولما كان يرجح أن جمال الدين لم يدخل أفغانستان إلا

في ١٨٦٦ ، أي بعد ذلك بعشر سنوات ، فهو إما يتحدث عن واقعة أخرى وإما يحاول تأكيد سلامة إيمانه في مرحلة اهتمامه بالدعوة الدينية.

ومن كتابات الأفغاني في ١٨٦٦ نفهم أنه لم يقم في الهند إلا سنة وبضعة شهور وانه تجول في أسفار بعيدة طوال خمس سنوات ، فخرج من الهند الى مكة وطاف بلدان عديدة ثم ذهب الى أفغانستان . وهذا يجعل مرحلته الهندية تنتهي في ١٨٦١ ، أي انه أقام في الهند بين بومباي وكلكتا بين ١٨٥٧ و ١٨٦١ ، وهذه أربع سنوات وبضعة شهور . كذلك يذكر الأفغاني أن تأديبه لبافاناتي كان بعد عودته من مكة الى أفغانستان (في ١٨٦٦؟) وانه قضى في أفغانستان عدة سنوات قبل ١٨٦٦ . وفي رواية لطف الله أن رحلة الأفغاني الحجازية منذ خروجه من الهند حتى دخوله أفغانستان استغرقت نحو سنتين ونصف. فإذا كان كلام الأفغاني ولطف الله صحيحاً ، فمعنى ذلك أن الأفغاني دخل الهند في ١٨٥٧ وخرج منها الى الحجاز وغيرها نحو منتصف ١٨٥٨ ثم دخل أفغانستان في أوائل ١٨٦١ . وفي هذه الحالة ، لو افترضنا أن إشارة الأفغاني الى خمس سنين من التجوال لا تشير الى رحلة الأفغاني الحجازية ومحطاتها العربية الكثيرة ، وانما تشير الى رحلات غامضة قام بها الأفغاني بعد دخوله أفغانستان لأول مرة ، غالباً في روسيا وفي تركيا وفي ايران وفي الهند ، فهو يقول إنه تجول في بلاد متعددة الأديان ، والوثائق الانجليزية (تقول انه زار روسيا في هذه الفترة) ، حتى ظهر على مسرح السياسة الأفغانية لأول مرة بوضوح في ١٨٦٦ ، بدت رواية الأفغاني ولطف الله متماسكة ، وأمكن أن نفسّر بها هذا اللغز في حياة الأفغاني وهو سقوط خمس سنوات من حياته في هذه الفترة بلا وثائق عن تحركاته ونشاطه مما جعل بعض الباحثين كالأستاذة نيكي كيدي يفضل أن يفترض أن إقامة الأفغاني في الهند دامت نحو خمس سنوات ، مع افتراض أنه دخل أفغانستان لأول مرة في ١٨٦٦ . على كل فنحن نعرف من «الوثائق» التي نشرها افشار والمهدوي أن الأفغاني كان في ايران في ١٨٦٥ وهذا لا يتعارض مع رواية الأفغاني نفسه انه دخل خدمة الحكومة الأفغانية قبل ١٨٦٣ فربما كانت هذه

الأسفار الغامضة ذاتها بتكليف من الحكومة الأفغانية أو غيرها في مهمات سياسية خفية.

على كل فهناك مقطوعة أدبية نشرها افشار والمهدوي في «الوثائق» كتبها جمال الدين الأفغاني عن نفسه عام ١٨٦٨ وهو في كابول عاصمة أفغانستان بالنثر الفارسي المسجوع بعد صدور الأمر بطرده من أفغانستان. يقول فيها:

«الانجليز يعتقدون أني روسي، والمسلمون أني مجوسي، والسنّة يحسبون أني رافضي، والشيعة يخالون أني نصيبي وبعض أصحاب الرفاق الأربعة («غالباً يقصد الأئمة الأربعة ل. ع.) يعتقدون أني وهابي، وبعض أتباع الأئمة («الاثني عشر» ل. ع.) يتوهمون أني بابي. المؤمنون بالله يظنون أني مادي، والأتقياء يتصورون أني خاطئ مجرد من التقوى. العلماء يعدونني جهولاً، والمؤمنون يظنون أني كافر ولكن لا الكافر يدعوني إليه ولا المسلم يعدني من ذويه. مني أنا من المسجد منبوذ من المعبد، وهكذا فإني حائر لا أعرف على من أعتمد ولا على من أشهر الحرب. ولو تنصّلت من عقيدة أقررت الأخرى، ولو أقررت عقيدة شددت أزر أصحابها على ما يناقضها. ولا سبيل لي الى الفرار من قبضة أي فريق، ولا مكان لي في قتال أعدائه. جالس أنا في بالاحصار في كابول مكبّل اليدين كسير الساقين، أنتظر أن أرى ستار الغيب يسفر لي فأرى أي قدر خبأه لي دوران هذا الفلك الشرير».

وبغض النظر عما تنطوي عليه هذه المقطوعة من حزن وتشاؤم وإحساس بالضياع، فهي تدل على أن تحركات الأفغاني الغامضة ومواقفه المتناقضة وصلاته الخفية المريبة قد نشرت من حوله كل هذه الشائعات المتضاربة وهو لا يزال في الثلاثين من عمره فجعلت الانجليز يتهمونه بأنه جاسوس روسي وأفقدته ثقة السنة والشيعة والمحافظين والمتحررين على السواء. ولكن يجب أن نعد هذه الوثيقة الهامة المدونة في لحظة يأس أن الأفغاني المطحون انما أراد أن يقول: ولكني مظلوم فما أنا بشيء من هذه الأشياء التي ينسبونها إليّ. ولكنه في الوقت نفسه لا يقول لنا من هو

ولا ماذا هو ولا أي شيء كان يريد. ترى هل كان الأفغاني نفسه يعرف الإجابة على هذه الأسئلة؟ ربما. ولكنه حتى هذه المرحلة لا يقول.

فلننظر مرة أخرى الى بعض التواريخ. يقول لطف الله أن الأفغاني في عودته من الحج مرّ بكربلاء والنجف ثم عاد الى بلدته أسد اباد لفترة وجيزة في ١٢٧٧هـ (١٨٦٠ — ١٨٦١) ثم قصد الى طهران حيث أقام شهوراً ومنها اتجه عن طريق خراسان الى أفغانستان حيث أقام من ١٨٦١ أو ١٨٦٢ الى ١٨٦٦. أما الأفغاني نفسه فيقول في «الوثائق» انه ترك «المكان المشرف» («غالباً يقصد كربلاء والنجف الأشرف» ل.ع.) في سبتمبر أكتوبر ١٨٦٥ ويحدّد سفره الى طهران بمنتصف ديسمبر ١٨٦٥ ثم إلى أفغانستان بأكتوبر ١٨٦٦ مروراً بطوس. وفي أثناء إقامته في العراق نسخ بخط يده رسالة عنوانها «رسالة في الصناعات» من وضع الشيخ أحمد الإحسائي مؤسس مذهب «الشيخية» ودون عليها أنه نسخ هذه الرسالة في بغداد. دار السلام. حيث هو غريب عن الديار ومنفي عن الأوطان. وقعها بإمضاء «جمال الدين الحسيني الأستانبولي». والأستاذة نيكي كيدي تقول مع غيرها أنه نسخ هذه الرسالة في بغداد وهو في طريق العودة الى ايران بعد رحلة الحج. ولكن منطق الكلام لا يفهم منه ذلك وانما يفهم منه أنه نسخ هذه الرسالة أثناء دراسته الأولى في النجف. أي قبل رحلته الأولى الى الهند في ١٨٥٧. فعبارة منفي عن الأوطان تشير الى هجرته الأولى الإجبارية عن إيران. إذ من المستبعد أن يعد الأفغاني إبعاده عن الهند أبعاداً عن «الأوطان». فهو لم ينسب نفسه الى الهند في أية مرحلة من حياته. وإنما الذي يلفت النظر في هذا التوقيع أن الأفغاني كان يلقّب نفسه في العراق «بالاستانبولي». والأغرب من هذا أن اسم بغداد مشطوب بالحبر الأحمر وعليه كلمة أخرى غير مقروءة كأنما هناك محاولة لستر مروره ببغداد. أو اضطراب لأن الرسالة من أدب الشيعة الشيخية بينما الناسخ قد قرر أن يسمي نفسه الاستانبولي وينتحل الصفة التركية وبالتالي فالمفترض أن يكون سنياً. وكذلك شطب الأفغاني كلمة «الأستانبول» وكتب عليها بالحبر الأحمر «الكابولي» غالباً بعد أن استقر مرة في كابول عاصمة أفغانستان.

وهكذا بدأ جمال الدين الاسد اباد الايراني . لأمر ما يخفي منشأه الحقيقي وينتحل جنسية غير جنسيته . والتفسير الشائع مقبول . وهو انه ما دام مطروداً أو مرذولاً في بلاده . بلاد الشيعة . إما لاتهامه كما يقول في مقطوعته بأنه بابي وإما لاتهامه بادعاء المهدية أو لأي سبب آخر . وما دام قد قرر أن تكون تحركاته وتمنياته المستقبلة في بلاد السنة . كمناطق الهند الإسلامية وأفغانستان وروسيا الاسلامية ، فمن الأنسب أن ينسب نفسه الى استانبول مركز الخلافة وعاصمة الاسلام السني يومئذ .

فلما دخل الأفغاني أفغانستان . ومعه خادمه أبو تراب . أياً كان تاريخ دخوله ، كتب الى قريب حميم له اسمه الشيخ الهادي قصيدة يشكو فيها من عنت معاملته في ايران حيث «أحرق الشياطين الايرانيون ووحوش ايران الضارية جسده وروحه» وهو لهذا سيترك ايران ويقيم في الأراضي التركية وسيطلب النصفة في بلاط السلطان (سلطان تركيا طبعاً) . فإن لم ينصفه السلطان فسيرفع أمره الى الله . وفي رأي الدكتورة باكدامان أن المكان المشرف الذي كتب الأفغاني أنه تركه في سبتمبر ١٨٦٥ كان الحضرة السلطانية في استانبول وليس مراكز الشيعة في العراق ، وفيها أيضاً أن ما لاقاه من عنت في إيران كان بسبب اتهامه بالاشتراك في الحركة البابية . وهناك أيضاً قصيدة من نفس الفترة ذكر فيها الأفغاني رغبته في زيارة بخارى ، وقد تكرر هذا المعنى في كتاباته .

من كل هذا نستخلص شيئاً هاماً في سيرة الأفغاني . وهو أنه عند دخوله أفغانستان سواء أكان هذا في ١٨٦٦ أو قبل ذلك كان رغم جنسيته الايرانية ونشأته الشيعية وتهمته البابية أو المهدية . يرى أن راعيه وحاميه هو سلطان تركيا وليس شاه ايران وان ذلك الرأي بدأ على الأقل منذ أن وقع اسمه «الاستانبولي» (غالباً بعد زيارة غير واضحة لاستانبول) . وربما كانت رغبته الملحة في زيارة بخارى لاجراء اتصالات أو تنفيذ عمليات كلفه بها الأتراك أثناء زيارته الغامضة لاستانبول أما قوله في قصيدته الاحتجاجية أنه سيغادر ايران نهائياً الى الأراضي التركية . فليس يفهم

منه بالضرورة أنه قرر الإقامة في تركيا ذاتها وانما يفهم منه أنه قرر الانتقال الى بقعة من بقاع الأمبراطورية العثمانية الواسعة الأطراف. فإذا نحن ذكرنا أنه انتحل وهو في أفغانستان لقب «الرومي» أي «التركي» وان جاسوس انجلترا في وصفه له للمخابرات الانجليزية ذكر بين أوصافه أنه يلبس زي «النوغاي» وهم قبائل الكيبشاك التركية المقيمة في شمال غرب أفغانستان (جنوب روسيا). استطعنا أن نكون فكرة عن تحركات الأفغاني في تلك المرحلة الغامضة من سيرته، تحركاته بين أفغانستان وروسيا التي نصت عليها الوثائق البريطانية في تلك الفترة.

●

جمال الدين الأفغاني

٣ــ الخيبة الأفغانية

بين ١٨٥٧ عام دخول الأفغاني الهند لأول مرة ، و ١٨٧١ عام مجيئه مصر ليشارك في قلب الأوضاع . هناك نحو ١٤ سنة من الحركة الدائمة والتحركات العنيفة في مختلف بلاد الشرق الأوسط كان الأفغاني يؤدي فيها دوراً ما أو يبحث فيها عن دور ما. فهناك أولاً مرحلته الهندية التي استغرقت ، فلنقل ، أقل من سنتين (١٨٥٧ و١٨٥٨) انتهتا بإبعاده عن الهند ، وتلتها مرحلته العربية (الحجازية ــ العراقية) التي استغرقت ، فلنقل ، أقل من ثلاث سنوات (١٨٥٩ و ١٨٦٠ و ١٨٦١) وانتهت بإبعاده للمرة الثانية أو الثالثة عن موّطنه ايران بعد عودته من بلاد العرب ، وهناك ثالثاً مرحلة تجواله الغامض ، وقد استغرقت فلنقل نحو خمس سنوات (من ١٨٦٢ الى ١٨٦٧) وهناك بعد ذلك مرحلته الأفغانية التي استغرقت رسمياً نحو سنتين من ١٨٦٦ الى ١٨٦٨ ، والله يعلم كم استغرقت فعلاً ، فربما كانت مرحلة تجواله الطويلة الغامضة جزءاً لا يتجزأ من نشاطه الأفغاني ، وقد انتهت بإبعاده في ١٨٦٨ عن أفغانستان ، وأخيراً كانت هناك مرحلته التركية التي استغرقت نحو ثلاث سنوات بين ١٨٦٩ و ١٨٧١ وانتهت بإبعاده عن استانبول.

فماذا وجه الأفغاني الى كل هذه البلاد وعمَّ كان يبحث فيها؟ وماذا كان يفعل ويقول حتى استوجب الطرد من بلد بعد آخر؟ أهو نشاطه الفكري أم نشاطه السياسي أم خليط من هذا وذاك؟ على كل نحن نستطيع أن نقطع بشيء واحد ، وهو أن كل هذه البلاد التي زارها الأفغاني وأقام فيها ثم طرد منها بلاد سنية

المذهب، وبالتالي يجب أن نفترض أن رجلاً يسمي نفسه آناً بالاستانبولي وآناً بالكابولي وآناً بالرومي أي التركي وآناً بالأفغاني ثم يلبس ملابس «النوغاي» السنيين متجولاً في كل هذه البلاد السنية لا بد وأن يكون قد أعلن للملأ سنيته حتى تقبله هذه المجتمعات السنية وتأذن له بالنشاط «العام» فيها ومعنى هذا أننا يجب أن نفترض أن مرحلة الأفغاني الشيعية الإمامية أو الاثني عشرية أو الشيخية أو البابية أو المهدية قد انتهت — على الأقل في الظاهر — بدخوله الهند عام ١٨٥٧ في سن التاسعة عشرة. ومن المستبعد أن يكون إبعاد الأفغاني عن كل هذه البلاد السنية بسبب إعلانه أفكاراً شيعية، تقليدية كانت أو ثورية، في هذه البلاد السنية. ومهما قلنا في البلاد الأخرى، فمن الصعب أن نتصور أن الأفغاني كان يمكن أن يمارس بابيته أو مهديته أو حسينيته في بلاد العرب الوهابية أو تركيا مركز الخلافة أو في مصر حيث علماء الأزهر سدنة السنة في العالم الإسلامي.

ولنبدأ بالهند التي زارها الأفغاني في ١٨٥٧ و١٨٥٨، وأقام فيها مع الثوار المسلمين أثناء ثورة الهند على انجلترا. دخل الأفغاني الهند في ١٨٥٧ عند اشتعال ثورة الهند الشهيرة في ١٨٥٧، وقد كان لمسلمي الهند دور كبير في هذه الثورة للتخلص من الحكم البريطاني. وقد قصد الأفغاني الى الهند أو أوفد اليها ليشارك في هذه الثورة على الحكم البريطاني، وهو نشاط سياسي بحت أو سياسي أكثر منه فكرياً. فماذا وجد الأفغاني في الهند الإسلامية؟ وجدت أربعة تيارات متفقة في الغاية وهي التخلص من الحكم البريطاني ولكنها مختلفة في الوسيلة: (فمنذ أن غزت الهند الهندوسية الهند الاسلامية أو شمال الهند حيث الباكستان الآن وضمتها أو وحدتها في الهند الكبرى في القرن الثامن عشر ظهرت كالعادة دعوتان استقلاليتان: دعوة بضرورة الأخذ بمقومات الحضارة الأوروبية واكتساب العلوم الحديثة لترقية الهند وإعدادها للتخلص من الاستعمار البريطاني. وقد كان هندوس الهند أكثر مبادرة الى الانتظام في المدارس الحديثة التي أنشأها الانجليز من المسلمين الذين كانوا تحت وطأة رجال الدين أكثر تمسكاً بكتاتيبهم ومدارسهم الدينية. ولذا فقد كانت هذه الدعوة دعوة ثورية ترمي الى تجديد الفكر الإسلامي. وقد كان مؤسس هذه الحركة في

القرن الثامن عشر الشاه ولي الله حاكم دلهي الذي دعا الى ضرورة تجديد الفكر الاسلامي والتشريع الإسلامي جيلاً بعد جيل ، وإعادة فتح باب الاجتهاد في الدين حتى يتاح للمسلمين التخلص من الحكم الأجنبي. ومع ذلك فقد دعا الشاه ولي الله الى الجهاد الديني وتأسيس خلافة يشترط فيها أن تكون عربية قرشية لكي تجدد مجد الاسلام القديم. وهذا يتضمن بالطبع رفض الخلافة العثمانية كعامل مؤدّ الى الاستقلال واتهام لها بأنها مصدر تأخر لا تقدم. وقد اتجه الشاه ولي الله الى دعوة أفغانستان وما جاورها من دول آسيا الوسطى الاسلامية (روسيا الاسلامية) الى مساعدة الهند الاسلامية للتخلص من الانجليز. (وفي ١٨٠٣ أصدر الشاه عبد العزيز ابن الشاه ولي الله فتوى تقول إن الهند البريطانية لم تعد «دار الاسلام» فكان هذا دعوة للجهاد ، فقاد السيد أحمد بريلوي الثورة في شمال غربي الهند على السيخ ، وجدد دعوة ولي الله لأفغانستان وما جاورها لتخفّ لنجدة الثوار المسلمين. وهكذا انحرفت الحركة الاستقلالية فاتخذت في شمال الهند وغيره طابع الحروب الدينية بين المسلمين والهندوس فقد كانت محنة المسلمين في الهند أنهم لم يميزوا أيهم كان أشدّ كفراً الانجليز أم الهندوس. وبالطبع كانت هذه ولمة الانجليز : أن يتناحر مسلمو الهند وهندوسها فينشغلوا عن قتال الانجليز ، بل ويبرروا بقاء الانجليز.

وفي زمن الأفغاني قوي اتجاه ثالث في أيام مولانا محمد اسحق الفاروقي حفيد الشاه عبد العزيز ، يدعو مؤيداً من بعض رجال الدين الى برنامج عمل سياسي وديني مؤلف من نقطتين : (١) الالتزام التام بتعاليم المذهب الحنفي. (٢) التحالف مع السلطان العثماني في تركيا. وأياً كان المحور الذي أراد مسلمو الهند السنيون إقامته فيلاحظ أنه كان دائماً مع البلاد الاسلامية السنية ، آناً مع أفغانستان وروسيا الاسلامية وآناً مع تركيا ، ولم يكن أبداً مع ايران الشيعية. وهذا له أهميته ، لأن الأفغاني الذي نقل ولاءه شاباً من الشيعة الى السنة ومن ايران الى أفغانستان وتركيا قد وجد نفسه في بيئته الطبيعية بين المسلمين الثوار في شمال الهند.

ومع ذلك فقد وجد الأفغاني أثناء رحلته أو مهمته الهندية تياراً رابعاً بين المثقفين

من مسلمي الهند لعله خرج من دعوة الشاه ولي الله الأولى لتجديد الاسلام بمقومات الحضارة العصرية. وقد عبر هذا التيار عن نفسه فكرياً بالاتجاه العلماني الذي لم يكتف أحياناً بتجديد الإسلام وبفتح باب الاجتهاد من جديد، وانما تجاوز ذلك الى الدعوة الى الأخذ بكافة مقومات الدولة العصرية كما تعرفها أوروبا بما في ذلك فصل الدين عن الدولة، وعبر عن نفسه سياسياً باعتبار أن العنصر الجامع في الدولة العصرية ليس الوحدة في الدين بل الوحدة في القومية والمواطنة، وبالتالي أسقط الحواجز بين المسلمين والهندوس ودعا الى الكفاح الهندي المشترك من أجل تحرير «الهند» بكافة أديانها من الحكم البريطاني. وقد ازدهر هذا التيار بتأثير الثقافة الايرانية التي كانت أكثر تحرراً عن بقية الثقافات في هذه المنطقة.

وهكذا وجد جمال الدين الأفغاني نفسه أثناء مغامراته الهندية في هذه الدوامة من التيارات المتلاطمة بين مسلمي الهند. ويبدو أن الأفغاني الشاب قد اندفع في تيار محور دلهي — أفغانستان وروسيا الإسلامية، لأن هذا كان المخطط في رحلته الهندية، ومع ذلك فأكثر الباحثين يعتقدون أن تجربة الأفغاني الهندية كانت العامل المباشر في انفتاحه على الفكر الأوروبي والثقافة الأوروبية بمخالطته للمثقفين من الهنود المسلمين وربما غير المسلمين وللمثقفين الايرانيين الذين كانوا متمركزين بغزارة في بومباي وكانوا دعاة تحرر وعصرية أكثر من غيرهم من مسلمي الهند. هناك في الهند تعلم ما لم يمكنه أن يتعلمه في أسد اباد أو في قزوين أو في النجف وغيره من مراكز الشيعة، وهناك تعلم من العلوم شيئاً غير ما تعلمه الاثني عشرية والشيخية والبابية. تعلم شيئاً عن الدارونية والمادية والمثالية والعقلانية والطبيعية وما شاكل ذلك من علوم الغرب، وقد ظهرت آثار هذه العلوم في كتاباته فيما عقب ذلك من فترات وبعد سنوات مديدة، عندما عاد الأفغاني بعد نجاح أو فشل تجربته المصرية الى شئون الهند نجده يضع برنامجاً للعمل الوطني الهندي يقوم على خليط غريب من وحدة الكفاح الوطني بين الهندوس والمسلمين لطرد الانجليز من الهند، مع ربط ذلك بالجهاد «الدولي» أي جهاد العالم الإسلامي بقيادة تركيا لمقاومة الانجليز في ظل الوحدة الاسلامية. والأغرب من هذا أننا نجد هذا المفكر الغريب يجمع في نفس

واحدة بين التحرر الديني الى درجة التفرنج في الفكر وفي السلوك وبين استخدام الدين لتحقيق القومية على أساس الدين لا على أساس العنصر. فلا نستطيع أن نستخلص من كل هذا إلا نتيجة واحدة وهي أن الأفغاني لم يكن متديناً بالمعنى التقليدي ولكنه كان ينظر الى الدين كمجرد دافع للجماهير الجاهلة لتحصيل الاستقلال السياسي أو بناء الأمبراطوريات.

وأخيراً طرده الانجليز من الهند، فلنقل نحو ١٨٥٩ بعد عام وبعض عام كما يقول هو، فانطلق في رحلته الحجازية (قارن اتهامه فيما بعد بالوهابية) ثم اختفى خمس سنوات في تجواله كما يقول بين أمم مختلفة وأديان مختلفة جادل علماءها ففحج في الجميع، وخرج كما يقول بأن هذا العالم ظلال في ظلال، وان كل ما فيه باطل وزائف، وان في كل لذة علقماً وسماً زعافاً وفي كل كسب خسارة وهو الآن قد اهتدى الى النور فاختار الرسول وصحابته رفقة وملاذاً («مذكرات الأفغاني في الوثائق» عن فترة ما قبل ١٨٦٦).

مهما يكن من شيء فنحن نجد الأفغاني يصل الى هراة في غرب أفغانستان في أكتوبر ١٨٦٦ حيث يقضي أربعين يوماً ثم في قندهار بأفغانستان حيث يقيم ثمانية شهور من ديسمبر ١٨٦٦ الى أواخر أكتوبر ١٨٦٧ ولا نعلم شيئاً عما كان يفعله في هذين البلدين غير أنه كتب «المذكرات» في هراة عام ١٨٦٦ ونسخ رسالة صوفية شيخية في «العرفان» للحاج محمد خان كرماني ثالث زعيم للشيخية في قندهار مؤرخة ١٧ أبريل ١٨٦٧، مما يدل على أنه عاد الى تأملاته الدينية كما نرى من «المذكرات» بعد تفتحه لعلوم الغرب وفلسفاته في الهند.

وقبل استقرار الأفغاني في أفغانستان، كانت البلاد تمزقها الحرب الأهلية. فبعد وفاة أميرها القوي دوست محمد خان في ١٨٦٣، خلفه ولي عهده شير علي خان ثم اقتتل بنو دوست محمد خان وأحفاده فيما بينهم وقاد جناحاً منهم أعظم خان أخو شير علي خان وهو غير شقيق، ليتولى العرش مكان أخيه شير علي خان ولكن أعظم خان

هزم وطردوه من أفغانستان. وكان أعظم خان موالياً للانجليز فأقام في الهند لاجئاً سياسياً نحو سنة، من مايو ١٨٦٤ حتى أبريل ١٨٦٥، ولكنه لم يلبث أن اختلف مع الانجليز فيما يقال فانتقض عليهم وعاد الى بلاده واستأنف القتال حتى استولى على كابول في فبراير ١٨٦٦. وظل جزء من أفغانستان في قبضة شير علي خان. ولكن الانجليز رفضوا الاعتراف بأعظم خان أميراً على أفغانستان بحجة أن جزءاً من البلاد لا يزال في يد شير علي خان. وهنا بدأ أعظم خان يهدد انجلترا من خلال مراسل حكومة الهند في كابول وممثلها الوحيد هناك، بأنه سوف يتحالف مع روسيا.

وفي مايو ١٨٦٦ استولى أعظم خان علي غزني («قزنة» في محمد عبده) فحقق انتصاراً كبيراً وأفرج عن أخيه الأكبر السجين أفضل خان وأقامه أميراً صورياً على أفغانستان، فقد ظل هو الحاكم الحقيقي. ثم حقق أعظم خان انتصاراً جديداً على شير علي خان قرب قندهار في يناير ١٨٦٧ وعسكر فيها شهوراً حتى سبتمبر ١٨٦٧ ثم عاد الى كابول بعد إقامة وجيزة في غزني. وفي أكتوبر ١٨٦٧ مات أخوه الأمير أفضل خان فخلفه أعظم خان أميراً على أفغانستان. وقد كان خلال هذه الفترة من حكمه (١٨٦٦ ــ ١٨٦٨) أن أعظم خان اتخذ جمال الدين الأفغاني مستشاراً في بلاطه وفي الاستاذة نيكي كيدي أن هذا الأمير حاول عبثاً أن يظفر بتأييد الانجليز والروس معاً أو الحصول على المعونة منهم، وفيها أيضاً عن وثائق حكومة الهند، ان الانجليز لم يساعدوا شير علي خان إلا بعد استيلائه على كابول في ١٨٦٨. أما سيرة جمال الدين الأفغاني التي نشرها محمد عبده في أول ترجمة رسالة «الرد على الدهريين» للأفغاني فتقول: «قوي الأمل عند شير علي فحمل على قندهار واستولى عليها وعادت الحرب الى شبابها وعضد الانجليز شير علي، وبذلوا له قناطير من الذهب ففرقها في الرؤساء والعاملين لمحمد أعظم فبيعت أمانات ونقضت عهود وجددت خيانات. وبعد حروب هائلة تغلب شير علي وانهزم محمد أعظم وابن أخيه عبد الرحمن فذهب عبد الرحمن الى بخارى (وعاد الى بلاده رحمه الله)، وذهب محمد أعظم الى بلاد ايران ومات بعد أشهر في نيسابور، وبقي السيد جمال الدين في كابول لم يمسسه الأمير بسوء احتراماً لعشيرته وخوف انتقاض العامة عليه لآل البيت

النبوي» (رشيد رضا «تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» ج ١/ ص ٢٩ ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٩٣١). على كل فقد انتهت دولة أعظم خان في كابول في ١٨٦٨ سواء بتدخل الانجليز عملياً لصالح شير علي خان أو باجتهاد شير علي خان نفسه. رغم أن شير علي خان لم يمسس الأفغاني بسوء أياً كانت الأسباب ، رغم أنه كان واضح النشاط في بلاط أعظم خان ، «إلا أنه لم ينصرف عن الاحتيال للغدر به والانتقام منه بوجه على الناس حقه بباطله ، ولهذا رأى السيد جمال الدين خيراً له أن يفارق بلاد الأفغان فاستأذن في الحج فأذن له» هذا ما رواه محمد عبده لا شك عن رواية الأفغاني.

أما الوثائق البريطانية (تقارير مراسل حكومة الهند في كابول عن الفترة من ١٨٦٦ الى ١٨٧٢ وغيرها) فتقول جملة أشياء: منها أن الأفغاني كان يلازم أعظم خان في قندهار ثم في غزني أو قزنة ، وأخيراً في العاصمة كابول عندما انتقل اليها أعظم خان في أكتوبر ١٨٦٧. وبمجرد ظهور الأفغاني في كابول يأتي أول تقرير عنه لحكومة الهند من مراسل تلك الحكومة في كابول ، وهو هندي معروف باسم المنشئ أي المراسل ، فهذه كانت وظيفته ، ولكنه كان بمثابة «عين» للحكومة الهندية البريطانية ترصد الأحداث في أفغانستان. هذا العميل يكتب في أواخر ١٨٦٧ ما عبر عن «موجز» الوثائق بقوله:

«ومخاوف المنشئ الكثيرة من أن يلتمس الحكام الأفغان المساعدة الأجنبية إذا لم يأتهم عون من جانب الهند ، فقد ازدادت بسبب ظهور شخصية غامضة نحو تلك الفترة يلقب بالسيد الرومي. وفيما يلي فقرات من يوميات المنشئ تتعلق بهذه الشخصية:

«ظهر في كابول منذ فترة (سيد) من استانبول. وهو يزعم أنه جاء كابول للمتعة في طريق أسفاره ، وهو يمنح باستمرار لقاءات خاصة مع الأمير الذي يمنحه ٢٠٠ روبية شهرياً كنفقات معيشته أو ضيافة. وغير معروف من يكون هذا الرجل في حقيقته. والبعض يشكون في أنه عميل لإحدى الحكومات».

وفي الموضع التالي تقول يوميات المنشئ أو مذكراته :

«في هذا الوقت بالذات يلقي السيد الاستانبولي من الاعتبار السامي لدى الأمير ما لا يحظى به أحد غيره من رجال البلاط كما أنه يبقى باستمرار في حضرة الأمير الخاصة. وكثيرون يقولون أنه مبعوث روسي وهو ليس بمستبعد...»

وفي مكان آخر يقول مراسل حكومة الهند أو عميلها أو وكيلها، سمه ما شئت من الأسماء، أن كبار رجال الدولة يترددون على الأفغاني، وأنه يختلي بالأمير في أوقات متأخرة من الليل «وان شخصاً يوثق به أبلغني أن هذا السيد قد جاء بوعد للأمير أنه سيأتيه بمبلغ من المال نقداً من الحكومة الروسية لتدعيم التحالف القائم بينهما، مع تأكيدات بمزيد من المعونة...»

وقد أخذ الانجليز يجمعون المعلومات عن الأفغاني من مصادر أخرى غير هذا المراسل الهندي في كابول، وهذا تقرير من جاسوس آخر لحكومة الهند، يظن أنه أفغاني، منشور في «موجز وثائق كابول».

«ان الحاج السيد الرومي، وهو عميل للحكومة الروسية في تركستان، هو الآن الشخصية الأولى في مجلس بلاط الأمير وأوسع أعضائه نفوذاً. ويعتقد أنه سافر من تفليس الى بخارى عن طريق شروان وتبريز في فارس وأورونج، زمن ثم سافر الى هراة عن طريق مراعي التركمان (السافانا). وفي ١٨٦٦ زار قندهار حيث قابل الأمير محمد أعظم خان وسلمه بعض الأوراق السرية التي حملها اليه. ومنذ ذلك الوقت وهو يلازم الأمير الذي يقيمه دائماً في معيته.

«وأحد أتباع الحاج اسمه أبو تراب، وهو صغير العينين، أحمر الوجه، فاتح الشعر، وهو فيما يبدو من أبناء تفليس».

وفي أواخر فبراير ١٨٦٨ يكتب المنشئ أو المراسل الهندي لحكومة الهند «أن السيد الاستانبولي يتظاهر بالغضب على الأمير وبالرغبة في الرحيل قريباً الى بخارى وهو غالباً موفد في مهمة» وفي مذكرات كابول «(مارس ١٨٦٨) مذكرة تقول إن

الأمير عرض على السيد الرومي مذكرة من الحكومة البريطانية في الهند تقترح إنشاء علاقات تجارية معه وفتح ممر خيبر. وفي أبريل ١٨٦٨ تقول هذه المذكرات: «يقال إن السيد الرومي سلم بعض الأوراق المالية الروسية للأمير الذي يحاول في سرية شديدة صرفها من السيد يان، وهو تاجر في كابول له وكلاء في بخارى وطشقند وهندوستان، وكذلك صرفها من جوماشته نياز يهود، وهو تاجر في بخارى».

وفي أبريل أيضاً مذكرة تدل على أن الأمير أعظم خان كان منزعجاً من تقدّم الروس الى بخارى ومن خطر ذلك على أفغانستان ومع ذلك فقد استمر في طلب العون والاعتراف من روسيا دون جدوى. وهناك وثيقة في «مذكرات كابول» مؤرخة ٢٠ أبريل ١٨٦٨ كاتبها غير مذكور ولكنه شخص غير المراسل العميل البريطاني، وهذه المذكرة الهامة تقول:

««يعتقد أن الأمير تلقى تأكيدات من السيد الرومي بصداقة الحكومة الروسية وقد أبلغ السيد الرومي الأمير أيضاً أن الحكومة الروسية قد أجرت مع أمير بخارى ترتيبات بإقامة معتمد روسي وأربع مؤسسات تجارية في بخارى، وإقامة مستعمرات (مخلات) في كرجوى وأماكن أخرى. وقد أبدى رأيه أن الأمير لو تحالف مع الحكومة الروسية كما فعل أمير بخارى، فإن هذا سيعود على حكومته بفوائد عظيمة: فهو عندئذ يمكنه أن يأمل في الحصول من الروس على مساعدات من السلاح والمال معاً، في حين أنه قد طلب الحماية والمعونة عبثاً من الحكومة البريطانية. وقد أضاف السيد الرومي أن الحكومة البريطانية قد يئست الآن من إبقاء قبضتها على أفغانستان وغدت لا تفكر إلا في تعزيز مواقعها على نهر السند. وبناء عليه فهو ينصح الأمير بأن يتخلى عن كل أمل له في صداقة الحكومة البريطانية وحمايتها وأن يبذر في قلبه بذور المحبة للروس، وأن يتجنب كل حياد وأن يرتبط تماماً بجانب واحد فقط، وهو جانب الروس... أما وقد امتدالنفوذ الروسي الى نهر سيحون، فليس هناك ما يخيف الأمير من غضب الحكومة البريطانية أو انتقامها.

«٢٠ أبريل: بناء على ذلك أرسل الأمير في طلب الوكيل البريطاني وأبلغه أنه

فقد كل أمل في الحكومة البريطانية ، وأنه واثق من أن هذه الحكومة لن تأخذ كابول تحت حمايتها ، وأنه بما أن الروس قد أعدوا ترتيبات مرضية في تركستان وبسطوا نفوذهم حتى سيحون ، فإنه يخشى على أمن حكومته ، وأنه الآن مضطر الى اتخاذ ترتيباته الخاصة ، ولكنه يجب أن يعرف إن كان لا يزال من الممكن أن تقبل الحكومة البريطانية حماية حكومة كابول».

هذه الوثيقة هامة لأنها لو صدقت ، لألقت أضواء كشافة على اتجاه الأفغاني في فترة تجربته الأفغانية التي انتهت في ١٨٦٨ بسقوط صديقه أعظم خان وعودة شير علي خان الى عرش أفغانستان وإبعاد الأفغاني أو «السيد الرومي» على الأصح عن البلاد. هذه الوثيقة وما سبقها من وثائق تدلنا على أن أعظم خان كان «يلعب على الحبلين» تحت اسم الحياد بين بريطانيا وروسيا ويطلب العون من الطرفين ويطمع في حماية بريطانية رغم أنه كان يتلقى أموالاً روسية ، مما جعله يفقد عطف الطرفين جميعاً ، فلا تعترف به بريطانيا وروسيا. فلا شك أن جواسيس روسيا كانوا يبلغون حكومتهم بأن أعظم خان كان يغازل بريطانيا كما كان جواسيس بريطانيا يبلغون حكومتهم بأنه كان يغازل روسيا. وهي تدلنا أيضاً على أن الأفغاني كان بوضوح محامي روسيا في السياسة الأفغانية أياً كانت دوافعه الى هذه المحاماة وهذا منشأ الاتهام الانجليزي له بأنه كان عميلاً روسياً. ومع ذلك فحتى دفاع الأفغاني عن الخط الروسي لا يمكن تفسيره إلا بعد دراسة موقف تركيا في هذا التسابق الاستعماري بين روسيا وانجلترا على ما بين الهند وروسيا من مناطق إسلامية. فقد ننتهي الى أن السيد الاستانبولي كان في نهاية الأمر يخدم مصالح الخلافة العثمانية منسقاً كفاح مسلمي آسيا الوسطى ، من شمال الهند وروسيا الاسلامية (تركستان ، أزبكستان ، كازاكستان الخ) بما يمكن مستقبلاً من وحدة العالم الإسلامي تحت الخلافة العثمانية. فإذا كان الأمر كذلك فإن دعوته للجامعة الإسلامية التي لم تتجلّ بوضوح إلا بعد تجربته المصرية وطرده من مصر لم تكن شيئاً جديداً وانما كانت جزءاً من مخطط قديم نجح في إخفائه خلال السنوات التسع التي أقامها في مصر وارتدى

بها قناع «مصر للمصريين». لا بد إذن من وثائق روسية ووثائق تركية قبل تحديد دور الأفغاني الحقيقي في هذا الصراع الأفغاني.

كذلك نعرف من هذه الوثائق الهندية البريطانية («موجز وثائق كابول» ١٨٦٨) أن الأفغاني نصح أعظم خان برفض الطلب الانجليزي بفتح ممر خيبر للتجارة الهندية الأفغانية، فنفذ الأمير نصيحته:

«اقنع الحاج («جمال الدين الرومي» ل.ع.) الأمير بأن الحكومة البريطانية برغبتها في إيجاد منفذ من ممر خيبر، إنما لها مقصد آخر غير ما تعلنه من تنمية التجارة بين الهند وتركستان. وكانت حجته في ذلك أن أفضل سياسة لغزو دولة أجنبية هي فتح مواصلات جديدة عن طريق التجارة.

«وقرر أن التجارة بين الهند والدول الغربية كانت دائماً منذ عهد دارا تمر في ثلاثة طرق فقط... وانه ليس هناك الآن كساد كاف في التجارة يبرر فتح طريق جديد... وان الروس عندما تقدموا في براري القرغيز المعشبة ضد خيوا واستولوا على الإقليم المحيط ببحر آرال، خشي الانجليز من غزو الروس فأرسلوا جواسيسهم من أمثال بيرنز وستودارت وكونولي الخ... الى أفغانستان وبخارى. وبالرغم من أن إقليمهم لم يكن يتاخم أفغانستان أو هراة، فقد كان هدفهم امتلاك هذين البلدين بكل ما في وسعهم من وسائل... أما وقد تقدم اروس الى نهر سيحون فيمكن تصور مدى انزعاج الانجليز. ولا شك أن لديهم أسباباً خاصة تحملهم على طلب فتح ممر خيبر.

«وبناء عليه، فقد أشار الحاج على الأمير أن يكتب للحكومة البريطانية قائلاً ان التجارة الهندية مع أفغانستان وبخارى قد بلغت ذروتها ولا يمكن تنميتها أكثر من ذلك... وانه إذا كان لدى الحكومة البريطانية غرض آخر غير تنمية التجارة فإنه يسعد الأمير أن يقف عليه».

وفي أكثر من مكان في الوثائق البريطانية ينسب الى جمال الدين الرومي دفاعه بلا تحفّظ عن الروس وسياستهم ومصالحهم.

ولكن السؤال الحائر الذي تصعب الإجابة عليه دون مزيد من الوثائق : من قدم جمال الدين الأفغاني الى الأمير أعظم خان في هذه الفترة الحرجة بالذات حين قاد جيوشه لانتزاع عرش أفغانستان من شير علي خان الذي كان يحظى بعطف الانجليز إن لم يكن بتأييدهم. نحن نعرف أن أعظم خان عاد من منفاه الهندي ليستأنف القتال في أفغانستان عام ١٨٦٥ . فهل وعده الروس بالمساعدة إذا خلّصهم من شير علي خان الموالي للانجليز ولكنهم أبدوا بعض التحفظ لأنهم عرفوا أنه لم يكف عن مغازلة الانجليز؟ وهل كان اختلاف أعظم خان مع الانجليز في الهند بعد أن كان لاجئاً سياسياً عندهم بسبب رفضهم مساعدته مالياً وعسكرياً لغزو أفغانستان بينما الروس يقدمون الوعود وربما العرابين؟ وإذا كان الروس هم الذين أوفدوا جمال الدين الرومي في مهمة الى أعظم خان في ١٨٦٦ أو قبل ذلك بأوراق ووعود وخطط ، فما هي حقيقة علاقته بالروس حتى يكلوا اليه هذه المهمة؟ الذي لا شك فيه ، أن قبول أعظم خان لجمال الدين الرومي فوراً وبلا تحفّظ في بلاطه واعتماده عليه كل هذا الاعتماد في رسم سياسته نحو الانجليز ونحو الروس ، لا يمكن أن يعزى الى سحر الأفغاني وحده أو قوة شخصيته. هذه الأشياء لا تحدث في السياسة وفي الحروب. شاب في السابعة أو الثامنة والعشرين من عمره بغير مكانة خاصة في المجتمع الأفغاني أو غير الأفغاني يتحول بين يوم وليلة من جوال غامض التحركات الى المحرك الأول في بلاط كابول ، لا بد وأن تكون أوراق اعتماده في قوة الحديد. وقوة المبعوث من قوة باعثه.

وفي كل هذه المغامرة الأفغانية لا نجد حديثاً عن الدين أو الفكر أو عن تجديد الاسلام أو عن أي شيء يمت الى الروحانيات بصلة ، وانما نجد سياسة في سياسة. بل إذا كان لا بدّ من الكلام عن الدين والفكر وتجديد الاسلام ، فصورة جمال الدين الرومي التي رسمها أحد جواسيس الانجليز في حكومة كابول في يونيو ١٨٦٨

قبيل سقوط أعظم خان لا صلة لها البتة بصورة جمال الدين الأفغاني الذي نعرفه، فهو هنا شاب متفرنج لا يعيش كالمسلمين ولكن يعيش كالأوروبيين، واسع العلم في التاريخ والجغرافيا و«فيما يبدو لا يتبع ديناً معيناً»... ومعه خادمه أبو تراب. أهذا هو جمال الدين الأفغاني الذي كتب قبل شهور في مذكراته أنه اكتشف بعد سنوات من التجوال أن الكل باطل والكل ظلال، ولا خلاص إلا في صحبة النبي وصحابته؟

بعد هزيمة أعظم خان وفراره الى ايران بقي الأفغاني في كابول ولسبب ما لم يتعرض له الأمير المنتصر بالأذى، وهو أمر غير مألوف في الحروب والثورات حيث ترتفع المشانق أو تفتح السجون أبوابها للفاشلين. وقد فسر الأفغاني نفسه لمحمد عبده هذا التسامح الظاهري بأنه كان احتراماً لشخصه المقدس بوصفه سليل بيت الرسول وخوفاً من غضب الجماهير (رشيد رضا ج ١ / ص ٢٩)، وهو تفسير غير مقنع لأن قداسة علي والحسين لم تمنع من الفتك بهما في الخصومة السياسية والدينية. وانما الأرجح أن انتصار شير علي خان كان انتصاراً للانجليز. فإذا جاز لنا أن نقيس ما فعله الانجليز في سبتمبر ١٨٦٨ بثورة أعظم خان في أفغانستان على ما فعله الانجليز في سبتمبر ١٨٨٢ بثورة عرابي في مصر، أمكن أن نستخلص أن الانجليز، بعد أن حققوا ما أرادوا، ضغطوا على الأمير المنتصر حتى لا يعدم أعداءه بالجملة وأن يكبح من أحقاده فيكتفي باتقاء خطرهم بالأبعاد، حتى يتاح لهم أن يبدأوا «صفحة جديدة» لا تلطخها الدماء الغزار.

ومهما يكن من شيء فنحن نعلم من «الوثائق» أن جمال الدين الأفغاني لم يحاول أن يلحق بالأمير أعظم خان في منفاه كما أوحى الأفغاني لمحمد عبده بل حاول أن يبقى في كابول ويستبدل بالسيد الجديد سيده القديم. وحاول أن يقبل في بلاط شير علي خان كما قبل في بلاط أعظم خان. وفي «مذكرات كابول» (٨ــ ١٠ سبتمبر ١٨٦٨) ذكر وكيل الحكومة البريطانية ما يلي: «قبض على السيد الرومي وجيء به الى الأمير الذي وبخه على قيامه بخدمة سيد كأعظم خان لا يقيم وزناً بتاتاً

للدين. فأجاب السيد بأنه لم يخدم أعظم خان باختياره أبداً وأنه الآن سعيد بانفصام العرى بينهما. وقد زوده الأمير بدار وكسوة وأمر بمنحه راتباً شهرياً».

أما تهمة الخروج على الدين فلا يستدل منها على شيء لأنها تهمة في العادة متبادلة. وأما الدار فيبدو أن شير علي خان أنزل جمال الدين الرومي «ضيفاً» على السردار ذو الفقار خان كما يقول الوكيل في «مذكرات كابول». وهي لغة انجليزية مهذبة في قولهم «معتقلاً» في بيت السردار. تلي ذلك جملة من الرسائل ارسلها الأفغاني الى الأمير شير علي خان عن طريق السردار. ولكنها لم تصل للأمير، أو وصلت دون أن تنتج أثراً. وكلها تتعلق بوعد الأمير أن يهب الأفغاني داراً وراتباً شهرياً. وهذه إحداها:

«يا أمير المؤمنين، الحمد لله الذي جعلك من أصحاب الفطنة، والنظر الثاقب. وأنت تعلم أن ذو الفقار خان ليس حاتم الطائي واني لست تراباً يوطأ ويبعثر... كما أنك لست مثل محمد أعظم خان حانثاً بالوعود. لقد امتد يومي إلى شهر، ومع ذلك فليس لي بعد وظيفة ثابتة. أنت بحر من الشجاعة، فإذا كنت تشككفيّ لأيّ سبب من الأسباب وكنت تتصرف بناء على ما تلاحظه فأرجو إبلاغي بذلك. إن حدود الكرم أيام لا شهور، والمرء يكون ضيفاً أياماً معدودة، فإن تجاوز ذلك لحق به العار».

من هذا نفهم أن الأفغاني كان شبه معتقل في بيت السردار أو القائد العام، كما نفهم أنه كان يحاول أن يخدم السيد الجديد ولو في الظاهر ولكن السيد الجديد طبعاً لم يكن يثق فيه. وعلى كل حال فعبارات مثل «يا أمير المؤمنين» تقال في مخدوم اليوم ومخدوم الأمس، لا تدخل في مفهوم الأخلاق الدينية أو غير الدينية كما نعرفها، فلنقل إنها مباحة في القاموس السياسي. أما عبارة: أنت تعلم «إني لست تراباً يوطأ ويبعثر فتوحي بأن الأفغاني كان له سند قوي من نوع ما يمكن أن يخشاه الأمير شير علي خان. ترى ماذا كان هذا السند؟

وحين يئس الأفغاني من استقامة أموره كتب الى جنرال آخر هو السردار محمد أسلم خان ، أخو شير علي خان خطاباً سرياً يعرض فيه خدماته ، ولكن دون نتيجة . وهذا نص خطابه :

«أتشرف بإبلاغكم أني منذ فترة سابقة قدمت لكم التماساً. ولكن نظراً لاتجاهكم نحو الانجليز لم تقوموا بإبلاغ الأمير. أما الانجليز فهم كما رأيتموهم.

«وأتشرف بإبلاغكم أني قد أنفقت في هذه العملية ما لدي من نقد وممتلكات وضروريات للمعيشة. والآن فلا الأمير يصرفني حتى أنطلق لحال سبيلي ولا هو يعطيني داراً ونفقات للمعيشة. وأنا حائر في منزل رجل آخر أنت تعرف من يكون ، ثم أني لا أستطيع مزاولة التجارة في هذه البلاد حتى أتمكن من إقامة دار بمواردي. فأموالي قليلة ورغبتي بعيدة المنال. أنت أعلم بالحال فأرجو أن تتفضل بإبلاغ الأمير حتى يصرفني أو يعطينا مسكناً ثابتاً. وإن شاء الله سوف يجد مني في الوقت المناسب الخدمة النافعة. أرجو أن تمزق هذا الملتمس».

وغير واضح لماذا طلب الأفغاني من أسلم خان تمزيق الخطاب الخاص هل كان فيه قول يدينه أو يقلب الانجليز عليه؟ هل أحسّ بأن فيه استجداء؟ هل وجده شديد اللهجة؟ ثم ما هي العملية التي بدد عليها كل ما يملك؟ على كل فهذا نص خطابه للأمير شير علي خان نفسه :

«يا أمير المؤمنين! يا سلطان المسلمين! أتشرف بإبلاغكم أن أموالي قد استنزفت في هذه العملية قد أنفقت ٧١٦ جنيهاً ذهبياً كل جنيه منها يساوي ١٠,٥ جنيه كابولي ، كما أنفقت ٢٤٠ ماجور ذهباً كل منها يساوي ٥ جنيهات كابولية. وبسبب هذا أنا الآن عاجز بلا معين ، وقد انتقلت الى دار رجل آخر ، ولو لم أكن قد أنفقت كل أموالي لأمكنني شراء منزل خاص. ثم أن الأمير لا ينطق بكلمة حول الموضوع المتفق عليه (أو «المحدد» ل.ع.) ، ولا يعين لي مسكناً أو راتباً لمعاشي. وأنا لم أطلب الكنوز ولا الضياع والقصور... أمامي شهر واحد أستطيع أن أقول فيه

كلمة حول هذا الموضوع ، ولكني لا أستطيع أن أنتظر لحظة أخرى إذا لم أحصل على مسكن. واذا لم تعين لي مسكناً ولم ترتب لي راتباً ، فأرجو أن تتفضل بصرفي و بأن تعطيني كلمتين لا تقولان أكثر من أن فلاناً الفلاني قد صرفته من خدمتي» . («موجز يوميات كابول» ص ٦٥/ ١٣١).

هذه صور الخطابات التي أرسلها وكيل الحكومة البريطانية في كابول الى حكومة الهند. والمهم في هذه الخطابات أنها تزيد الأمر تعقيداً لأنها تشير الى «عملية» ما كلف بها الأمير شير علي خان جمال الدين الأفغاني في أفغانستان كلفت الأفغاني — في تقديره — نحو ألف جنيه استرليني ذهباً أي آلاف الجنيهات. وهذا الكلام يقوله الأفغاني وهو في قمة محنته. (وجسامة هذا المبلغ توحي بأن «العملية» التي كلف بها شير علي خان الأفغاني كانت أحد أمرين : إن العملية سابقة على استرداد شير علي خان لعرشه في كابول أي أن الأفغاني كان مدسوساً من شير علي خان على أعظم خان لأداء مهمة معينة ، وإن سر الغضب عليه هو أنه انقلب فتبنى خط تحالف أعظم خان مع روسيا بدلاً من تبني تحالف شير علي خان مع بريطانيا . فليس من الممكن مع هذا الافتراض تصور أن الأفغاني يذكر شير علي خان بما أنفق من أموال في مساعدة غريمه أعظم خان وأن يطالب بتعويضات عن هذه الأموال الضائعة وكأنها حقوق له في ذمة شير علي خان يجب استيفاؤها في صورة دار خاصة ومرتب شهري. وفي هذه الحالة يظهر الأفغاني في صورة «العميل المزدوج».
(double agent)

أما الافتراض الثاني وهو الأرجح في نظري فيما يبدو أن الأفغاني استطاع خلال فترة تحديد إقامته النسبي أن يقنع شير علي خان ، مباشرة أو عن طريق بعض رجال البلاط ، أن صيانة استقلاله واستقلال أفغانستان يقتضيان منه ألا يعتمد على انجلترا وحدها ويلزمانه بالتعاون مع روسيا التي لا يهمها من يحكم أفغانستان وانما يهمها أن يكون حاكم أفغانستان غير خاضع للنفوذ البريطاني ، وهي لذلك على استعداد لتأييد شير علي خان نفسه بالمال أو بالسلاح أو بكليهما ليدعم قوته في مواجهة انجلترا .

هذا الافتراض هو الأرجح لأننا نقرأ في مذكرات كابول (عن ٨ — ١٠ سبتمبر ١٨٦٨) أي بعد مقابلة الأفغاني للأمير شير علي خان بأيام قليلة والتحفظ على الأفغاني في «ضيافة» السردار ذو الفقار خان، كلاماً للوكيل البريطاني في كابول يقول: «إن السيد الرومي الذي لم يحقق حتى الآن أي تقدم أو يصب أي مكان مستقر في بلاط الأمير، قد بدأ الآن يحظى بصداقة رجال البلاط». وبعد ذلك بنحو شهرين ونصف (٢٣ نوفمبر ١٨٦٨) نقرأ للوكيل البريطاني نقلاً عن أحد رجال البلاط هذا الكلام الخطير: «أمكن التأكد من أحد رجال البلاط أن السيد الرومي كشف عن شخصيته للأمير بوضوح على أنه عميل روسي وأعرب عن رغبته في إقامة تحالف بين الحكومتين الروسية والأفغانية. وقد قال الأمير ما يلي: (أنا أعرف جيراني معرفة تامة وأعرف ظروف الحكومة الروسية معرفة تامة. وإن استمرار إقامتك في هذه البلاد مناف لرغبتي). وقد رفض الأمير ما أبداه السيد الرومي من رغبة في الذهاب الى بخارى، وأرسله مخفوراً مرحلة بعد مرحلة حتى قندهار التي سيطرد عن طريقها من البلاد».

والخطابان المذكوران الى السردار محمد أسلم خان والى الأمير شير علي خان، اللذان يتحدثان عن «العملية» الخاصة وما أنفقه الرومي عليها من ماله واردتان في الوثائق البريطانية المنتهية في أول نوفمبر ١٨٦٨. وكلام الأفغاني إذا أخذ على وجهه الواضح يفيد غالباً أن الإنفاق على العملية كان حديثاً. وأكثر من هذا. فإشارته الى أنه لن يستطيع أن يصبر بغير تمويل من الأمير وبغير استقرار أكثر من شهر آخر لتجديد الحديث في هذا الموضوع أو في هذه العملية، يدل على أنها كانت لا تزال جارية. ويبدو أن الأمير بعد أن قرأ الخطابين غضب لما فيهما من ابتزاز أو أمر من الانجليز أن يغضب، فقرر إبعاد الأفغاني عن البلاد. وفي هذا يقول الوكيل البريطاني في نفس التاريخ (١ نوفمبر ١٨٦٨): «وبعد أن قرأ الأمير الخطابين انتهى الى قرار بأن هذا الشخص مستهدف تحقيق هدف خاص، وبناء عليه فهو يعدّ بقاءه في أفغانستان مليئاً بالمخاطر للبلاد. وقد أعطاه ١٢ طوماناً لنفقات رحلته وأمر بطرده فوراً الى فارس عن طريق قندهار وهراة». ولا شك هنا أن طلب مسكن أو معاش من

أمير البلاد لا يشكل كل هذه المخاطر على أفغانستان. فهم إذن لا يتحدثون هنا عن مطالب الأفغاني المالية. وانما يتحدثون عن عملية أو مخطط سياسي.

ولأمر ما لم ينفذ قرار الأمير فوراً، وانما تعطل تنفيذه نحو أكثر من شهر كامل. إما لأن بعض رجال البلاط من أنصار الأفغاني عارضوا فيه، وإما لأن شير علي خان نفسه أصدر أمره على غير اقتناع وبضغط من الانجليز. ولكن الغريب في الأمر أنه حين نفذ تغير طريق المنفى. فبعد أن وافق الأمير على طرده من قندهار وهراة الى ايران، نجده يخرج من كابول في ٦ نوفمبر ١٨٦٨ محفوراً بأربعة من السواري الى قندهار، ثم يخرج في ١١ ديسمبر ١٨٦٨ من قندهار... لا الى ايران ولكن الى بومباي في الهند، حتى يتأكد الانجليز من أنه رحل فعلاً عن آسيا الوسطى الاسلامية. فقد كان للأفغاني سوابق في الاختفاء الغامض سنوات. في الغالب كان المهم إبعاده عن حدود روسيا الجنوبية حيث كانت له قواعد وصلات. وغير صحيح ما قاله الأفغاني لمحمد عبده أنه استأذن من الأمير شير علي خان في مغادرة أفغانستان للحج فأذن له. لقد خرج جمال الدين الرومي مطروداً من أفغانستان. وقد كانت بغيته الأولى أن يذهب الى بخارى ففرض عليه الخروج عن طريق الهند. وغير صحيح أن ايران حجبت عنه «كيلا يلتقي فيها بمحمد أعظم» الذي كان مقيماً في مشهد حتى مات في صيف ١٨٦٩، فالوثائق تقول إنه لم يحاول أن يلحق بمخدومه السابق، ولو شاء للحق به في ايران بعد خروجه من الهند من جهة العراق أو تركيا. وانما حجبت عنه ايران لإبعاده نهائياً عن آسيا الوسطى.

فهل من حقنا أن نضيف كذلك أنه غير صحيح ما قاله الأفغاني لمحمد عبده من أنه «لما وصل الى التخوم الهندية تلقته حكومة الهند بحفاوة وإجلال»؟ ان هذا الوصف لا يستقيم مع قوله: «إلا أنها لم تسمح له بطول الإقامة في بلادها، ولم تأذن للعلماء في الاجتماع عليه إلا على عين من رجالها، فلم يقم أكثر من شهر ثم سيرته من سواحل الهند في أحد مراكبها على نفقتها الى السويس». كل هذا وصف الترحيل لا وصف الحفاوة والاجلال.

وهكذا انتهت مغامرة الأفغاني الأفغانية وبدأت مغامرته التركية ثم تلتها مغامرته المصرية .

وبعد فكل هذا في حقيقة الأمر لا يقربنا كثيراً من معرفة شخصية جمال الدين الأفغاني في مرحلته الأفغانية . هل كان حقاً عميلاً للروس كما توحي الوثائق البريطانية ؟ أم أنه كان مجرد سياسي فاشل «ورفيق طريق» يرى أنه لا خلاص للمسلمين من براثن الانجليز إلا بالتعاون مع روسيا ؟ أم أنه كان مثالياً حالماً يخطط لاستقلال الهند المسلمة وروسيا المسلمة ويحاول أن يمهد بالعمل السياسي ، كما حاول أن يمهد بالفكر فيما تلا ذلك من أيام ، لوحدة اسلامية كبرى تضم في إطارها آسيا المسلمة على أقل تقدير ؟ إن عمالة الأفغاني للروس لا دليل عليها إلا في الوثائق البريطانية يؤيدها بعض تصرفاته الغامضة المريبة . ولكن معرفتنا بالاستعمار البريطاني تدلنا على أن الانجليز كالأمريكيين اليوم كانوا يصمون كل زعماء الحركات الوطنية بالشيوعية أو بالعمالة للروس . ولذا وجب أن ننتفع من الوثائق البريطانية باحتياط شديد وأن ندرس ما تسرده من وقائع دون أن نقبل ما تنطوي عليه من أحكام وأوصاف وتقديرات .

●

جمال الدين الأفغاني

٤ ــ المرحلة التركية

طرد الأفغاني من أفغانستان في ديسمبر ١٨٦٨ ، وأقام في بومباي بالهند في مارس ــ أبريل ١٨٦٩ ، ثم أبعد عن الهند ووصل القاهرة عن طريق السويس في زيارة خاطفة في يوليو ١٨٦٩ (٤٠ يوماً بحسب ما يقول محمد عبده عن الأفغاني) هذه التواريخ التي تعطيها الوثائق البريطانية تتوافق مع الصورة العامة التي رسمها محمد عبده . أما حكاية الحج التي تحدث عنها الأفغاني ، فلا أثر منها في روايته لمحمد عبده .

ثم انطلق الأفغاني الى استانبول . كان في العراق يسمي نفسه الاستانبولي وفي أفغانستان يسمي نفسه الرومي ، وهو منذ الآن في طريقه الى استانبول يسمي نفسه الأفغاني . وهذا مفهوم : ايراني يتكلم التركية بطلاقة ولكن بلكنة أهل أزربيجان ، من الصعب عليه أن يسمي نفسه رومياً (أي تركياً) في تركيا ، فضلاً عن أن يسمي نفسه استانبولياً في استانبول . ثم أن الصلات بين القاهرة واستانبول كثيرة ، ومن السهل الاستفسار عن أصله وفصله لو انه ادعى لنفسه هذا المنشأ . أي شيء إلا ايران الشيعية . لم يبق اذن إلا أفغانستان . وهكذا أصبح جمال الدين الرومي جمال الدين الأفغاني .

وكانت للأفغاني في استانبول ركائز لا نعرف كيف نشأت ــ هل أنشأها فور وصوله استانبول باجتهاده الشخصي أو بخطابات تقديم كما كانت عادته أم انها كانت استئنافاً لعلاقات سابقة . ومن المهم أن نذكر أن ركائزه في استانبول كانت أهم

رجلين في التيار الاصلاحي التركي أيام السلطان عبد العزيز وهما عالي باشا وفؤاد باشا. وقد توفي فؤاد باشا في ١٩٦٩ بعد وصول الأفغاني بقليل ثم توفي عالي باشا بعد ذلك بسنتين في ١٨٧١.

لم تكن دعوة الجامعة الإسلامية قد ظهرت بعد بالمعنى المفهوم، لأنها لم تظهر ولم تتبلور إلا بعد موت السلطان عبد العزيز وتولي السلطان عبد الحميد الثاني في ١٨٧٣. وعلى كل فقد كان فؤاد باشا وعالي باشا دعاة إصلاح في تركيا على الطريقة الأوروبية ولم يكونا دعاة جامعة إسلامية أو تجديد شباب الإسلام ببعث السلف الصالح. ومع ذلك فقد كانت هناك بدايات أو فلنقل خميرة، لفكرة الجامعة الإسلامية اختمرت في أوائل الستينات. فمسلمو الهند من ناحية كان بينهم تيار يستنجد بسلطان تركيا (عبد العزيز) لمساعدتهم في كفاحهم ضد الانجليز من ناحية ولحمايتهم من الهندوس من ناحية أخرى. ومسلمو آسيا الوسطى كان بينهم أيضاً تيار للاستنجاد بسلطان تركيا ليحميهم من الغزو الروسي في الستينات، وكانوا يرسلون الرسل للسلطان عبد العزيز لإحياء الخلافة وتحمل المسئولية عن مسلمي آسيا. ومع ذلك فقد كانت تركيا أضعف من أن تتحمل هذا العبء من ناحية، ولم يكن فيها من دعاة البعث الإسلامي لمقاومة الاستعمار الأوروبي إلا جماعة ثانوية الأهمية بزعامة نامق كمال هي الأحرار الدستوريون من «شباب العثمانيين»، ورغم ذلك فإن هذه الجماعة لم تفصح في خطبها أو في نشاطها عن أي اتجاه إلى فكرة الجامعة الاسلامية، ولكنها كانت تركز على تجديد شباب الاسلام بمقومات الحضارة الحديثة.

وما أن وصل الأفغاني الى استانبول حتى نراه مرة أخرى يتحرك بين كبار رجال الدولة وبحسب ما يقول محمد عبده فإن الصدر الأعظم عالي باشا استقبله. وقد كانت اتصالات الأفغاني الواضحة هذه المرة تعليمية لا سياسية. ففي فبراير ١٨٧٠ نجده يساهم في احتفالات افتتاح الجامعة الجديدة («دار الفنون») بإلقاء محاضرة أو خطاب، وكان بين المتكلمين صفوت باشا وزير التعليم ومنيف باشا رئيس مجلس التعليم وتحسين أفندي مدير الجامعة، وغيرهم. أما كيف وجد الأفغاني طريقه بين

كبار رجال التعليم في تركيا فأمر غير معروف. ولكن الوثائق البريطانية تشتمل على قصيدة مديح نظمها الأفغاني في رشدي باشا وزير الداخلية، وتحدد هذه الوثائق أن الأفغاني نزل في ضيافة اسماعيل بك وهبي مفتش الضريجانة العثمانية (دار سك النقود)، وهذا ما يذكره الأفغاني أيضاً في مذكراته. كذلك نعرف أن الأفغاني كان، أو أصبح، وثيق الصلة بتحسين أفندي، مدير الجامعة الجديدة.

المهم أن الأفغاني حين وصل استانبول كان التيار الإصلاحي ودعاة التجديد و«التنظيمات» الجديدة، أو من يمكن أن نسميهم «التقدميين» بقيادة عالي باشا وفؤاد باشا وصفوت باشا قد نجحوا في إنشاء جامعة عصرية تدرس فيها العلوم الحديثة. وقد كانت في تركيا مدارس عليا تدرس فيها العلوم والتكنولوجيا، ولكن هذه المدارس كالعادة كانت معاهد فنية بحت تفصل العلم عن الفكر والقيم الاجتماعية ولذا فقد كان ميلاد هذه الجامعة غصة في حلوق المحافظين الأتراك الذين كانت تعبر عنهم «هيئة كبار العلماء» بقيادة شيخ الإسلام حسن أفندي فهمي. وقد كان تحسين أفندي نفسه عضواً في هذه الهيئة ولكنه عرف بأفكاره المتحررة في الدين والمجتمع، وانتهى أمره بطرده منها فيما بعد بتهمة الزندقة. وقد وضع الأفغاني محاضرته الأولى التي ألقاها في حفل الافتتاح باللغة العربية، باعتبار أن معرفته باللغة التركية كانت ناقصة، ونشرت في مجلة «تقويمي وقائع» باستانبول في ٢٣ فبراير ١٨٧٠ (٢٢ ذي القعدة ١٣٨٦ هـ)، وقد ترجمت من العربية الى التركية في بحث عثمان كيسكيوغلو «جمال الدين الأفغاني» في «مجلة كلية الإلهيات» (١٩٦٢)، وأنا أترجمها هنا عن الانجليزية من كتاب الاستاذة نيكي كيدي «السيد جمال الدين الأفغاني». قال الأفغاني بعد مدح السلطان والوزراء:

«أيها الاخوة،

«افتحوا عيون الإدراك، وتبصروا حتى تعلموا درساً. انهضوا من سبات الغفلة، واعلموا أن ملة الاسلام كانت أقوى الملل مقاماً وأعظمها قيمة. كان المسلمون أكثر الناس ذكاء وفهماً وفطنة. وكانوا يتحدون أشقّ الأشياء بالعمل

والمسعى ثم تردّى أبناء هذه الملة في هاوية الاستنامة والكسل. فانزووا في أركان المدارس وفي تكايا الدراويش حتى أوشك ضياء فضائلهم أن ينطفئ وكادت ألوية العلم أن تنطوي بينهم. وهكذا أفلت شموس عزّهم وبدور كمالهم. وسيطرت على بعض شعوبهم أمم أخرى، فارتدت بذلك رداء الذل، ونزلت المهانة بهذه الملة المجيدة. وقد أحاقت بها كل هذه الأشياء بسبب تواكلها وكسلها وقلة إقبالها على العمل وغباوتها. أما الآن فالملة الإسلامية قد بدأت تستيقظ في هذه البلاد ولله الحمد بفضل أمير المؤمنين، ظل رب العالمين، أيد الله الدين والدولة بفضله وبفضل وزرائه الحكماء الراشدين، فالنور يغمر كل مكان، وعما قريب سوف يغشى الأبصار. لقد بزغت شمس السلطنة المحمدية من الغرب وانتشر ضياؤها في كل البلاد.

«أيها الاخوة، ان أمير المؤمنين ووزراءه السائرين على الصراط المستقيم قد فتحوا لنا المدارس ودور الحكمة ومعاهد التعليم والجامعات. فلنتعلم كل فرع من فروع العلم، ولنصعد في سلم الإنسانية، ولنحرر أنفسنا من الجهل ومن الخصائص الحيوانية. ومن أجل هذه المآثر ينبغي علينا أن ندعو لهم وأن نحمدهم. ويجب علينا أن نكتسب المعرفة الكاملة المؤدية بنا الى المجد والشرف. ويجب أن نتجنب أن نضيع العمر هباء وأن نفوت الفرص. يجب علينا ألا نضيع العمر على ما لا ينفع تاركين كل ما يفيدنا ويفيد ملتنا. يجب علينا ألا نهدر مجد ماضينا أو حق الأجيال القادمة يجب أن نوجه كل اهتمامنا الى إعلاء شرف ملتنا وأبناء جنسنا. يجب أن ندرج في مدارج الحكمة. يجب أن نرفع شرف الملة.

«أيها الاخوة، أولا نتعظ بالأمم المتمدنة؟ فلنلق نظرة الى ما حصله غيرنا. فهم قد بلغوا كمال المعرفة وذروة الرفعة بجهودهم. وبالمثل فكل الوسائل في متناولنا وليس هناك ما يعوق تقدمنا، إلا الكسل والغباوة والجهل، فهذه وحدها هي العقبات في طريق التقدم. أقول هذا بصراحة. وأخيراً فإني أحمد نعمة الله الذي أذن لي أن أجد هنا ملجأ وأن أستقر في هذه البلاد العادلة أدعو الى الله أن يجعلكم وإياي من العارفين

بفضل هذه البلاد وبفضائلها. وأدعو الله ألا يحجب فضله عنا جميعاً، وألا يأذن بأفول هذه الدولة».

وقد ترجمت ترجمة حرفية هذه الخطبة السخيفة التي تقول في أربعين سطراً ما يمكن أن يقال في أربعة سطور، ولا شك أن الأصل العربي لا يخرج عن هذه المعاني. فالخطبة لا تقول أكثر من أننا كنا في أعلى عليين ثم هبطنا الى أسفل سافلين بسبب تواكلنا وكسلنا وانصرافنا عن العلم. ومع ذلك فهي «تهرب» بعض المعاني كما في قوله بضرورة التشبه بالأمم «المتمدنة» وهو يتضمن اعترافاً بانحطاطنا، وكما في قوله بضرورة اكتساب «كل فرع من فروع العلم» لأن هذا ينفع أمتنا، والمقصود طبعاً أننا لم نعد نتعلم إلا علوم الدين أو عدنا نتزوي في تكايا الدراويش. ومع ذلك فالكلام كله يشيع بالحذر ويتجنب التخصص ويفيض بالملق للسلطان العثماني ورجال دولته.

ثم لا نلبث أن نقرأ في الجريدة الرسمية (تقويمي وقائعي) أن «جمال الدين أفندي» عين عضواً في مجلس التعليم في أغسطس ١٨٧٠، ثم فصل من المجلس في أواخر ١٨٧٠ بسبب محاضرة ألقاها في الجامعة الجديدة «دار الفنون»، ألبت عليه الهيئات الدينية وانتهت بإبعاده عن الأراضي التركية.

وقد كانت الرواية التقليدية في ذلك ما ذكره محمد عبده — لا شك عن الأفغاني — في سرد هذه الواقعة (رشيد رضا «تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» ج ١ ص ٣٠ — ٣١) من أن الأفغاني عين عضواً في «مجلس المعارف» في استانبول:

«وأشار الى طرق لتعميم المعارف لم يوافقه على الذهاب اليها رفقاؤه. ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الإسلام لتلك الأوقات حسن فهمي أفندي لأنها كانت تمس شيئاً من رزقه، فأرصد له العنت حتى كان رمضان سنة ١٢٨٧ (نوفمبر — ديسمبر ١٨٧٠) فرغب اليه مدير دار الفنون تحسين أفندي أن يلقي فيها خطاباً للحث على الصناعات، فاعتذر اليه بضعفه في اللغة التركية فألح عليه تحسين

أفندي ، فأنشأ خطاباً طويلاً كتبه قبل إلقائه وعرضه على وزير المعارف وكان صفوت باشا ، وعلي شرواني زاده ، وكان مشير الضابطية («وزير الداخلية» ل.ع.) وعلى دولتلو منيف باشا ناظر المعارف ، وكان عضواً في مجلس المعارف . واستحسنه كل منهم وأطنب في مدحه .

«فلما كان اليوم المعين لاستماع الخطاب تسارع الناس الى دار الفنون واحتفل له جم غفير من رجال الحكومة وأعيان أهل العلم وأرباب الجرائد . وحضر في المجمع معظم الوزراء . وصعد السيد جمال الدين على منبر الخطابة وألقى ما كان أعده . وأرسل حسن فهمي أفندي أشعة نظره في تضاعيف الكلام ليصيب منه حجة للتمثيل به ، وما كان يجدها لو طلب حقاً . ولكن كان الخطاب في تشبيه المعيشة الانسانية ببدن حي ، وان كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدي من المنفعة في المعيشة ما يؤديه العضو في البدن : تشبه الملك مثلاً بالمخ الذي هو مركز التدبير والإرادة ، والحدادة بالعضد والزراعة بالكبد والملاحة بالرجلين . ومضى في سائر الصناعات والأعضاء حتى أتى على جميعها ببيان ضاف واف . ثم قال : هذا ما يتألف منه جسم السعادة الانسانية . ولا حياة لجسم إلا بروح ، وروح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة ، ولكن يفرق بينهما بأن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده ، والله أعلم حيث يجعل رسالاته ، أما الحكمة فمما يكتسب بالفكر والنظر في المعلومات ، وبأن النبي معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ بل ويقع فيه ، وان أحكام النبوات آتية على ما في علم الله لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، فالأخذ بها من فروض الايمان . أما آراء الحكماء فليس على الذمم فرض أتباعها إلا من باب ما هو الأولى والأفضل ، على شريطة أن لا تخالف الشرع الإلهي .

«هذا ما ذكره متعلقاً بالنبوة ، وهو منطبق على ما أجمع عليه علماء الشريعة الاسلامية . إلا أن حسن فهمي أفندي أقام من الحق باطلاً ليصيب غرضه من الانتقام . فأشاع أن الشيخ جمال الدين زعم أن النبوة صنعة ، واحتج لتثبيت

الاشاعة بأنه ذكر النبوة في خطاب يتعلق بالصناعة (وهكذا تكون حجج طلاب العنت). ثم أوعز الى الوعاظ في المساجد أن يذكروا ذلك محفوفاً بالتفنيد والتنديد. فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه واثبات براءته مما رمى به. ورأى أن ذلك لا يكون إلا بمحاكمة شيخ الإسلام (وكيف يكون ذلك). واشتد في طلب المحاكمة وأخذت منه الحدة مبلغها، وأكثرت الجرائد من القول في المسألة، فمنها نصراء للشيخ جمال الدين، ومنها أعوان لشيخ الإسلام. فأشار بعض أصحاب السيد عليه أن يلزم السكون ويقضي على الكريهة، وطول الزمان يتكفل باضمحلال الإشاعات وضعف أثرها. فلم يقبل ولج في طلب المخاصمة فعظم الأمر، وآل إلي صدور أمر الصدارة إليه بالجلاء عن الآستانة بضعة أشهر حتى تسكن الخواطر ويهدأ الاضطراب، ثم يعود إن شاء ففارق الآستانة مظلوماً في حقه، مغلوباً لحدثه وحمله بعض من كان معه على التحول الى مصر، فجاء إليها في أول المحرم سنة ١٢٨٨. هذا مجمل أمره في الآستانة. وما ذكره سليم العنحوري في شرح شعره المسمى سحر هاروت مما يخالف ذلك خلط من الباطل لا شائبة للحق فيه».

نفس هذه الرواية على وجه التقريب نجدها في جورجي زيدان وفي أكثر من ترجموا للأفغاني نقلاً عن محمد عبده وجورجي زيدان مثل المستشرق الانجليزي أ. ج. براون والشاعر التركي الاسلامي محمد عاكف. الخ... أما الحقائق كما نعرفها اليوم بعد أن كثر تنقيب الباحثين في وثائق هذه الفترة، فهي أن محاضرة الأفغاني في «دار الفنون» لم تكن ذات صفة خاصة، بل كانت واحدة من ١٤ محاضرة عامة نظمتها الجامعة الجديدة وأعلن عنها في «تقويمي وقائع» قبل إلقائها بشهرين (في ٨ أكتوبر ١٨٧٠ أو رجب ١٢٨٧هـ)، مع دعوة للمحاضرين في الجيولوجيا والفيزياء والكيمياء والأرصاد الجوية والفلك والبيولوجيا والطب والتاريخ الطبيعي الخ... بالتطوع لإلقاء المحاضرات في موسم المحاضرات. وهذا طبعاً لا يكذب قول الأفغاني أنه فعل ذلك بتكليف وإلحاح من تحسين أفندي مدير الجامعة. ولكن يحتمل أيضاً أن الأفغاني تطوّع لإلقاء هذه المحاضرة كما تطوع غيره، وانه وجد تشجيعاً من تحسين أفندي. ولكن إصرار الرواة على أن الأفغاني عرض نص محاضرته على صفوت باشا

وزير المعارف وعلى شرواني زاده باشا وزير الداخلية ، وعلى منيف باشا رئيس مجلس التعليم ، وانهم جميعاً استحسنوها وأطنبوا في مدحها لا سند له في سجلات العصر. على العكس من ذلك ، فقد نشر الأستاذ نيازي بيركيس في كتابه «تطور العلمانية في تركيا» بالانجليزية ، مونتريال ١٩٦٤ ، خطاباً لصفوت باشا يأسف فيه لخلط رجل مثل الأفغاني «وهو رجل مجهول الأفكار مجهول النشاط ، بإنشاء هذه الجامعة الجديدة. مما يدل على أن صفوت باشا لم يكن على معرفة خاصة بالأفغاني. ولعله التقى به مرة أو مرتين لقاء شكلياً ، ولكن يستبعد أن يكون قد اطلع على نص خطابه ، اللهم إلا إذا كان صفوت باشا قد ادعى كذباً الجهل بالأفغاني ليتنصّل من المسئولية. ونفس الكلام يقال عن منيف باشا. على كل فهناك إشارة في «تقويمي وقائع» الى محاضرة عن «تقدّم العلوم والصناعات» تتحدث عن المخترعات الجديدة... والمعدات الحربية ، والرياضيات والموازين والمقاييس» ، والأرجح أن هذه هي المحاضرة التي ألقاها الأفغاني . ولكنه نظراً لجهله بهذه العلوم حولها الى بحث عام في علم الاجتماع. كذلك يلاحظ أن الأفغاني لم يتجاوز في تعرضه للموضوع فتات المعرفة التي كان يمكن أن يتسقطها بالسماع من أفنديات المثقفين حول نظرية الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر ومدرسته البيولوجية في علم الاجتماع القائلة بأن المجتمع الإنساني كائن عضوي يتبع في ميلاده وطفولته وشبابه وشيخوخته وموته الدورة البيولوجية المألوفة. ونظراً لجهل الأفغاني بمصادر هذه النظرية العلمية فقد بالغ في تطبيقاتها وجعل من الرموز حقائق ، فجعل الزراعة مثلاً بمثابة «كبد» المجتمع (ولم لا تكون معدته !) ، وحول المنهج العلمي الى منطق العصور الوسطى الذي يسرف في استخدام القياس ولا يفسح مكاناً كبيراً للمشاهدة والتجربة وهما عماد العلم الحديث.

كذلك يلاحظ أن الأفغاني في رواية محمد عبده وجورجي زيدان وبراون وغيرهم من المصادر التقليدية نسب أزمة محاضرته في «دار الفنون» التي انتهت بطرده من تركيا الى أن شيخ الاسلام حسن أفندي فهمي اشتد في مطاردته لأن دعوته في إصلاح التعليم في تركيا «كانت تمس شيئاً من رزقه فارصد له العنت» وأخذ يتسقط

له الأخطاء ويسيء تأويل كلامه عمداً حتى يتخلص منه. وفي جورجي زيدان وآدمز وبراون أن دافع موجدة شيخ الإسلام على الأفغاني كان «غيرته» من نجاحه وازدياد نفوذه. ويلاحظ أن هذا هو التفسير الجاهز الذي كان يقدمه الأفغاني كلما طرد من بلد الى بلد لبيئته الجديدة. فقد كان دائماً ينسب أبعاده الى الغيرة والدسائس الشخصية، وسنرى أنه حين أبعد عن مصر بأمر الخديو توفيق نسب أيضاً قرار إبعاده عن الأراضي المصرية الى غيرة بعض الأشخاص ودسائسهم الشخصية. كذلك يلاحظ اهتمام الأفغاني بإبراز معنى معين وهو أنه في كل مكان اضطر الى تركه كان موضع ثقة كبار رجال الدولة فشير علي خان لم يمسسه بأذى ولم يطرده من أفغانستان وانما ترك الأفغاني أفغانستان من تلقاء نفسه، وحكومة الهند البريطانية استقبلته بالحفاوة والإجلال، وفي تركيا كان صفوت باشا ومنيف باشا وشروان زاده باشا من المعجبين بخطابه الذي سبب الأزمة. وواضح من كل هذا أن الأفغاني كان دائماً حريصاً أن يصور لمستقبليه الجدد أنه ليس مطارداً من «السلطة» في أي مكان خشية أن يتجنبوا صحبته. كل ما في الأمر أن جماعة من الأفراد الملاعين يدسون له من باب الغيرة والحسد، وهم بغير شأن يذكر. فالأفغاني ليهون من شأن شيخ الاسلام العثماني طالب بمحاكمته واشتد في الطلب. وهو كلام لا يصدق. فكيف يمكن لشاب أجنبي في الحادية والثلاثين من عمره حديث الوفادة في البلاد أن يدخل في معركة حياة أو موت مع أعلى سلطة دينية في البلاد. وهذه ليست عقدة اضطهاد بل مكر سياسي عميق، لأن الأفغاني كان في كل مرحلة من مراحل حياته يعاون الثوار على السلطة. فهو في ايران مع البابيين على الشاه، وهو في الهند مع الثوار المسلمين على الاحتلال البريطاني وهو في أفغانستان مع الثائر أعظم خان وهو أخيراً في استانبول مع تركيا الفتاة على السلطة الرسمية في البلاد. وليس هذا يعيبه، ولكن منهجه للقبول حيثما حلّ لم يكن قط إعلان ثوريته على السلطة بصراحة بل إبراز رضا السلطة عنه في كل مكان حلّ فيه أو خرج منه.

كذلك لم يكن الأفغاني في استانبول على كل هذه الدرجة من الأهمية كما صور لمريديه في القاهرة، وانما كان مجرد لاجئ شاب واعد ذي أفكار جديدة احتمى في

بعض رجالات الدولة المستنيرين، ولكنه تعجّل الأمور قبل أن يبني له ركائز حقيقية في المجتمع التركي فتخلصت منه السلطة رغم رعاته من الأقوياء الذين لا شكّ أحسوا بالحرج الشديد لتبنيهم لهذه الشخصية القلقة الغامضة المجهولة النشاط والاتصالات. (في كلام صفوت باشا ما يدل على ذلك). وغير صحيح أن محاضرته الثورية مسببة الأزمة أقامت الدنيا وأقعدتها وقسمت الرأي العام ومنابر الرأي الى قسمين كما صور، وانما كانت مجرد فقاعة في الجو الثقافي التركي سرعان ما انفثأت لأن الأفغاني تعجّل الأمور، ولم يتح له في استانبول ما أتيح له في القاهرة من استقرار كاف يبنى فيه بعض القواعد الراسخة. وقد راجع بعض الباحثين الصحافة التركية المعاصرة فلم يجدوا فيها شيئاً عن هذه الثورة أو الحرب الفكرية التي تحدث عنها الأفغاني لمحمد عبده ومريديه في القاهرة، ولم يجدوا كلمة قيلت في صفه إلا عبارات قليلة هادئة كتبها أحمد فارس الشدياق في جريدته «الجوائب».

ماذا قال الأفغاني في محاضرته في استانبول حتى يستصدر شيخ الإسلام حسن أفندي فهمي من الصدر الأعظم عالي باشا أمراً بطرده من البلاد؟ هناك رواية محمد عبده وهي بوجه عام رواية جورجي زيدان وآدمز وبراون، وهذه هي الرواية «المعتمدة» من أكثر الناس. ولكن الاستاذة هوما باكدمان تعرض شيئاً آخر من دراستها لكتاب «السيوف القواطع» الذي أصدره بالتركية في استانبول عام ١٨٧٢ عالم اسمه خليل فوزي، عضو هيئة كبار العلماء، وفيه رد على كلام الأفغاني. والغريب في الأمر أن خليل فوزي أورد نص كلام الأفغاني باللغة الفارسية، مما يدل على أن الأفغاني كتب محاضرته أصلاً بالفارسية وليس بالتركية، غالباً لضعفه في اللغة التركية وربما أيضاً حتى لا يفهمه إلا المثقفون ثم حتى يصعب أخذه بنص كلامه. قال الأفغاني في خليل فوزي أن أعلى الصنائع هي صنائع النبي والفيلسوف والخليفة والطبيب وفقيه الشريعة وليست كل العصور بحاجة الى نبي لأن ديناً واحداً وشريعة واحدة قد يكفيان لجملة عصور وجملة شعوب. ولكن كل عصر بحاجة الى عالم عظيم في علمه وتجاربه وبغير هذا العالم العظيم يختلّ نظام الانسانية وتضعف قدرتها على الحياة ومثل هذا العالم يمكن أن يسيطر على عصره. و «أنبل الصنائع» هي صنعة

النبي وصنعة الفيلسوف، ورسالة الفيلسوف مساوية لرسالة النبي إلا أنها تختلف عنها من ثلاثة وجوه:

«فأولاً، بينما نجد أن النبي يصل الى حقيقة الأشياء عن طريق الإلهام والوحي، نجد أن الفيلسوف يصل إليها عن طريق الحجج والأدلة. وثانياً بينما نجد أن النبي معصوم من الخطأ، نجد أن الفيلسوف معرض للخطأ. وثالثاً ،نجد أن تعاليم الفيلسوف كلية ولا تتناول الجزئيات الخاصة بعصر من العصور، بينما نجد أن تعاليم النبي مرتبطة بعصرها. وهذا هو السبب في أن تعاليم الأنبياء تختلف: فهم يقررون نظاماً معيناً لعصر من العصور ويقررون نظاماً آخر في ظروف مختلفة وفقاً لما تسمح به الظروف، في حين أن تعاليم الفيلسوف لا تتغير بتغير الظروف ولا بتغير البشر ولا بتغير الزمان...».

وهذه الحجة طبعاً على الأنبياء وليست لهم لأنها ترفع الفلاسفة عليهم من حيث أن نظريات الفلسفة كلية صادقة في كل زمان ومكان، بينما أن تعاليم الأنبياء جزئية ومرهونة بالزمان والمكان. ومع ذلك فالأفغاني يناقض نفسه من حيث قوله في نفس المحاضرة: «ولا حاجة الى أنبياء مشرعين في كل عصر، لأن الشريعة الإلهية كافية لجملة العصور، ولكن البشر بحاجة الى مفكرين ينظمون الحياة بالعقل في كل عصر». وهذا أيضاً زندقة بالنسبة لمن يعتقد أن أصول الدين والشريعة صالحة لكل عصر ولكل بيئة، لأنه قول يفترض تناقضها مع العقل في بعض العصور وفي بعض البيئات. أو كما لاحظ الاستاذ نيازي بركيس في كتابه «تاريخ العلمانية في تركيا» أن كلام الأفغاني يتضمن أن الأديان جاءت لتخاطب العامة وتنظم لهم شئون حياتهم، فهي بالتالي لا تعتمد على العقلانية والحقائق المجردة وانما تعتمد على الرمزية المجسدة وعلى معالجة الواقع الجزئي. وعلى كل فهذا النوع من الزندقة ليس جديداً في الأفغاني ولا مستغرباً منه. هو ليس جديداً لأن عديداً من الفلاسفة من قبله قد ذهبوا الى أن العقل يقوم عند الصفوة مقام الوحي عند العامة، وأن التقيد بحرف الدين من خصائص الجماهير التي تعطل العقل وتأخذ الرموز أخذها للحقائق وهذا هو سبب

اختلال أمورها باختلاف العصور ، وهو سبب احتياجها في كل عصر الى فيلسوف يعيد لها تفسير هذه الأمور . وهو ليس بمستغرب في الأفغاني نظراً لخلفيته الشيعية أو الاثني عشرية التي تقول بأن للدين ظاهراً تفهمه العامة وباطناً تفهمه الصفوة ، وان الأئمة والمجتهدين في كل عصر رغم أنهم غير معصومين هم أبواب العامة الى الحقائق الدينية وملاذهم في تفسير الدين ، الى أن يظهر الإمام الثاني عشر أو المهدي المنتظر فيجلو الحقيقة كلها لأنه وحده المعصوم من الخطأ . بل وربما كان في احترام الأفغاني الشديد لدور الفيلسوف آثار من تأثره بالدعوة الشيخية القائلة بأن لكل عصر مرشداً كاملاً وفقيهاً عالماً يفسر له أمور دينه ودنياه إلى أن يظهر الإمام الثاني عشر. ودفاع الشيخ محمد عبده عن محاضرة الأفغاني التي كتبها محمد عبده مقدمة للترجمة العربية لكتاب «الرد على الدهريين» مبنية طبعاً على ما رواه الأفغاني نفسه لمحمد عبده عن مضمون محاضرته في دار الفنون وقد قرر فيها محمد عبده أن الأفغاني لم يخرج في شيء عما «أجمع عليه علماء الشريعة».

فني خليل فوزي كما في محمد عبده وسواه أن الأفغاني قال إن النبوة «صنعة» وانه وضع الفلسفة والنبوة موضع التشابه إن لم يكن التساوي في الأهمية .

ومن روايات بعض المعاصرين الذين حضروا محاضرة الأفغاني نعرف أن شيخ الاسلام لم يكن حاضراً يوم إلقاء المحاضرة ، ولكن الشغب الذي تخلل المحاضرة جعله يستدعي بعض الحاضرين ويجري تحقيقاً . وان الأفغاني غضب غضباً شديداً لاتهام شيخ الاسلام إياه بالزندقة أو بالكفر وانه طالب بالتحكيم بينهما وأصر على ذلك رغم نصح الناصحين. وربما كان هذا أصل رواية محمد عبده أن الأفغاني طالب بمحاكمة شيخ الإسلام ، ولكن شتان بين التحكيم والمحاكمة. وفي كتاب خليل فوزي أن لجنة من علماء الدين شكلت فعلاً للرد على زندقة الأفغاني وان كتابه كان ثمرة مداولات هذه اللجنة وانه كتبه تنفيذاً لأمر الخليفة السلطان لنصرة الدين وتسفيه «الفلاسفة الحقراء». والنتيجة التي وصل اليها خليل فوزي أن الأفغاني مرتد ، وإذا لم يعلن توبته ، فقد حق قتله . (وقد انتهى الأمر بصدور إرادة سلطانية

باسم السلطان عبد العزيز بفصل الأفغاني من «مجلس المعارف» وبفصل مدير الجامعة تحسين أفندي كذلك ، وعقبت على ذلك جريدة «بصيرت» (باللغة التركية) في عدد ٧ ديسمبر ١٨٧٠ بقولها إن القرار صدر بطرد تحسين أفندي والأفغاني من منصبهما «لأنهما أعربا عن بعض التعبيرات البغيضة في قالب مناف تماماً للدين الاسلامي وللشريعة الغراء» ، وان الصدر الأعظم عين كاظم أفندي المعروف بصلابته الدينية مديراً لدار الفنون مكان تحسين أفندي . ولم يجد الباحثون في جرائد العصر في استانبول دفاعاً عن الأفغاني إلا تعقيباً قصيراً نشرته «الجوائب» العربية في العدد ٤٨٤ الصادر في ٢٠ رمضان ١٢٨٧هـ (١٤ ديسمبر ١٨٧٠) يقول إن الجريدة جاءتها رسالة من شخص حضر محاضرتي الأفغاني وتحسين أفندي والرسالة تذكر أن محاضرة الشيخ الأفغاني أوضحت بجلاء تفوق الدين على الفلسفة ، ولكن نظراً لضيق المساحة فالجريدة تؤجل نشر هذه الرسالة الى وقت آخر في المستقبل. ويبدو أن «الجوائب» لم تنشر هذه الرسالة المشار اليها لسبب ما ، إما بسبب الرقابة أو لتجنب التحرش بالسلطات الدينية . أما الصحافة الأوروبية في استانبول فكانت لا تقل عداء للأفغاني عن الصحافة التركية. قالت جريدة «الليفانت تايمز» الانجليزية«إن مدير دار الفنون التركي وجمال الدين أفندي يبشران علناً بالإلحاد وينكران علناً إمكان نزول الوحي الإلهي على رجل يختاره الله» ولهذا فصلا من العمل «وهذا القرار الذي يبدو قاسياً بعض الشيء ، يتفق مع النظام العام» (١٠ ديسمبر ١٨٧٠) . وقالت جريدة «لاتوركي» الفرنسية : «إذا كلف رجل رسمياً بإلقاء دروس علنية حول مذاهب بما يتفق مع دين الدولة الرسمي ، فلا شك أن من حقه حرية الاعتقاد وأن يعتقد مايشاء ،ولكن من غير المسموح له به ، دون خيانة للأمانة التي شرفته بها السلطات ، أن يستبدل بالتعاليم المؤتمن عليها آراءه الخاصة فالأجدر به إذن أن ينسحب ولا يتقاضى مرتباً عن قوله إن شيئاً ما أبيض إذا كان مأجوراً ليقول إنه أسود» . (عدد ٩ ديسمبر ١٨٧٠) . ومع ذلك فنحن نلمح لهجة تهكّم خفيفة بالحكومة التركية وربما بالاسلام التقليدي في النص الفرنسي ، كما نلمح درجة من درجات اللوم الخفيف للحكومة التركية في النص الانجليزي . والأرجح

أن الصحافة الأوروبية في استانبول اشتركت في هذه الحملة بإيعاز من الحكومة التركية فقد كانت هذه الجرائد معانة من الحكومة.

كان هناك ضجيج إذن حول هذه القنبلة الصغيرة التي فجرها الأفغاني في دار الفنون ولكنه كان ضجيجاً خافتاً ومحدوداً وليس جدلاً عاصفاً كما يروي محمد عبده. فالجدل لا يكون إلا بين طرفين. ويمكن أن نتصور أن فريقاً من المثقفين العلمانيين والعقلانيين كان يدافع عن تحسين أفندي والشيخ جمال الدين. ولكن داخل دوائر المثقفين وفي منتدياتهم.

وقد كان الرأي السائد أن دار الفنون كلها أغلقت في أعقاب هذا الحادث مباشرة، ولكن البحث أثبت أنها أغلقت بعد ذلك بعام كامل، غالباً نتيجة لوفاة الصدر الأعظم عالي باشا في سبتمبر ١٨٧١ الذي كان يتبنى مع بعض وزرائه مثل صفوت باشا ومنيف باشا الجامعة الجديدة وترقية التعليم التركي على النظام المدني. وربما كان خير تحليل للوضع الفكري في تركيا بين القديم والجديد ما جاء في كتاب الأستاذ نيازي بركيس: «تاريخ العلمانية في تركيا»:

«هذا الحادث في الحقيقة استخدمه علماء الدين لإدانة محاولة إنشاء جامعة تكون طرازاً علمانياً في (المدرسة). وقد كان الأفغاني شخصية ثانوية في هذا الصراع. وحين ناقش مشكلة التجديد باللغة المألوفة في البحوث الفلسفية واللاهوتية، أعطى علماء الدين فرصة عرض وجهة نظرهم بأسلوبهم الخاص... وعندما بدأ السادة العصريون من رجال العلم يتحدثون في تعليم الدراسات الإنسانية كالتاريخ والفلسفة والاقتصاد والقانون، بل والقانون الروماني، كان ذلك أكثر مما يحتمله رجال الدين. ورأى أنصار (المدرسة) أن دار الفنون كشفت عن نواياها الحقيقية عندما اجترأت على إدراج الفقه وعلم الكلام بين موادها الدراسية القائمة على الكفر والتجديف. وإنشاء الجامعة كان معناه أن الجامعة ستكون المنافس الحقيقي للمدرسة من حيث مواد الدراسة، ومن حيث الخامة الإنسانية، ومن حيث الوظيفة الفكرية ومن حيث كل شيء. هذا كان المصدر الحقيقي لحملة شيخ الإسلام

الصليبية على الجامعة . ولم يكن مصدرها الصيت الوهمي الذي اكتسبه (رجل مجهول المنشأ) من أفغانستان («بعبارة صفوت باشا» ل.ع.). فإن كان هناك أي سبب لتحويل محاضرة جمال الدين الى قضية عامة ، فذلك لأنه عرض قضية سبق تفنيدها تماماً عندما انتصر علم الكلام على الفلسفة («يقصد في الفكر الاسلامي» ل.ع.). ولأن الأفغاني قد جدد هذا الجدل القديم وجدد مصطلحاته ، فهو قد خدم دون أن يعرف مقاصد شيخ الاسلام الذي رحب بهذه الذريعة ليهاجم الجامعة الجديدة» (ص ١٨٧).

فالهدف إذن لم يكن جمال الدين الأفغاني وانما كان الجامعة الجديدة وقد اتخذ أنصار القديم كلماته صيحات حرب في حملتهم على التجديد والمجددين.

ثم صدر الأمر السلطاني بإبعاد الأفغاني عن الأراضي التركية. متى رحل الأفغاني عن تركيا؟ كل ما نعرفه أنه كان لا يزال في استانبول في يناير — فبراير ١٨٧١ (شوال ١٢٨٦هـ) ، وانه عاد الى القاهرة في أبريل—مايو (١٨٧١) ، (محرم ١٢٨٧هـ). حاملاً معه — كالعادة — خطابات توصية. واحد هذه الخطابات بالتركية مؤرخ في استانبول في أوائل مارس ١٨٧١ وممهور بخاتم رجل اسمه السيد حسن ، والخطاب ممزق في أوله حيث اسم المخاطب ، وهو يعرف بالأفغاني بوصفه عضواً سابقاً في مجلس المعارف مطروداً بأمر شاهاني ويقول انه في طريقه الى مكة لأداء فريضة الحج ويطلب تقديمه الى شريف مكة («الأمير المعظم») ولكن يبدو أن الأفغاني لأمر ما بدلاً من أن يقصد الى مكة قصد الى القاهرة التي ظهر فيها بعد نحو شهر من تاريخ هذا الخطاب ، ولذا يستبعد أن يكون قد مرّ بالحجاز في طريقه الى مصر. وهكذا انتهت مرحلة الأفغاني التركية الأولى وبدأت مرحلته المصرية التي دامت أكثر من ثمان سنوات بين أبريل ١٨٧١ وأغسطس ١٨٧٩.

جمال الدين الأفغاني

٥ — المرحلة المصرية[١]

والآن ننتقل الى زيارة الأفغاني الثانية الى مصر، وقد امتدت ثمان سنوات وجملة شهور، من أبريل ١٨٧١ الى نهاية أغسطس ١٨٧٩. ومعلوم أن زيارته الأولى لمصر كانت زيارة خاطفة لم تستغرق أكثر من أربعين يوماً بدأت في يوليو ١٨٦٩ بعد طرده من أفغانستان في طريقه الى استانبول. وفي زيارته الأولى الخاطفة لمصر نعرف من محمد عبده وغيره أنه لم يفعل شيئاً أكثر من أنه زار الأزهر وتجمع حوله الطلبة السوريون، ثم شدّ الرحال. فلنقل انه جاء أولاً في رحلة استطلاع.

والسؤال الآن: ولماذا مصر؟ ولنقل أولاً ربما لأن مصر وقتئذ — في عصر اسماعيل — رغم تبعيتها الشكليّة للباب العالي كانت أكثر أجزاء الأمبراطورية العثمانية استقلالا عن استانبول إن لم تكن أقواها جميعاً في مواجهة تركيا هذه التي طرد منها الأفغاني حديثاً. ثم قيل إن الأفغاني تعرّف على رياض باشا في استانبول أثناء إقامته بها حيث كان رياض باشا في زيارة لتركيا، وان رياض باشا أغراه بالإقامة في مصر. ولما كان تاريخ هذا اللقاء بين رياض والأفغاني في استانبول غير محدد في وثائق الفترة أو في مذكراتها، فنحن لا نعرف هل كان بعد أزمة الأفغاني مع شيخ الاسلام حسن أفندي فهمي أو قبلها، وبالتالي هل كانت الدعوة الى مصر بمثابة حل لأزمة الأفغاني في تركيا أو كانت لصفات معينة توسمها رياض باشا في الأفغاني ورآها ترشحه للقيام بدور معين في مصر يتفق مع سياسة رياض باشا وتفكيره. وفي الحالين نستطيع أن نقول في اطمئنان إنه كانت هناك وحدة فكرية وسياسية عامة بين

رياض باشا والأفغاني ، لأن رياض باشا ، وهو أمر غريب ، رغم رجعيته المشهورة وعدائه لكافة الحركات الدستورية والديمقراطية في مصر على مدى ثلاثين عاماً أو يزيد ، كان أقوى سند داخل «السلطة» للأفغاني طوال إقامته في مصر وحتى بعد نفيه من مصر عام ١٨٧٩ ، وفي مرحلة باريس و«العروة الوثقى» الى أن خرج الأفغاني نهائياً من محيط السياسة المصرية نحو مايو ١٨٨٦ ، وبدأ مرحلته الايرانية الروسية . أقول كان هذا أمراً غريباً أغرب ما يكون لأن الأفغاني كان يتحرك بوضوح في مرحلته المصرية في ١٨٧١ الى ١٨٧٩ أساساً بين صفوف المجددين والديمقراطيين والدستوريين والعرابيين ودعاة مصر للمصريين ولا يتحرك تحركاً صريحاً داخل معسكر الرجعيين ودعاة الحكم المطلق (وقد ذكر محمد عبده استمالة رياض باشا للأفغاني أن يقيم في مصر بعد مجيئه اليها رغم أنه «لم تكن له عزيمة على الاقامة بها» وأجرت عليه الحكومة وظيفة ألف قرش كل شهر ونزلاً أكرمته به لا في مقابلة عمل ، واهتدى اليه بعد الإقامة كثير من طلبة العلم... وكانت مدرسته بيته من أول ما ابتدأ الى آخر ما اختتم ، ولم يذهب الى الأزهر مدرساً ولا يوماً واحداً» (رشيد رضا ج ١/ ص ٣١ــ٣٢). وفي كتابات الأفغاني المتأخرة ما يقول إنه علم في الأزهر ، ولكن كل الوثائق تشير الى دقة رواية محمد عبده من هذه الناحية .

وفي سيرة الأفغاني لأديب اسحق «فأجرت له الحكومة الخديوية رزقاً على أن يكون من المدرسين فجرت بينه وبين بعض علماء الأزهر مناظرة أفضت الى المنافرة ، فانقطع الى منزله وصار له فيه حلقة تدريس» (رشيد رضا ١/ ٤٠) (أما لقاء الأفغاني برياض باشا وقصة الضغط عليه ليقيم في مصر على غير «عزيمته» فمصدرها لا شك هو الأفغاني نفسه الذي كان كثيراً ما يلون الأحاديث عن نفسه لأسباب متعددة . وما تقوله الوثائق البريطانية من أن الأفغاني قبل سفره من استانبول بأيام حمل خطاب توصية الى رجل في الحجاز ليعرفه بشريف مكة ، وانه عدل فجأة عن السفر الى الحجاز وقصد الى مصر بدلاً من ذلك ، يؤيد أن لقاءه الأول برياض باشا كان في استانبول بعد أزمته مع شيخ الاسلام هنالك وقبيل تنفيذه قرار الأبعاد ، ويوحي بأن اتفاقاً ما تم بين رياض باشا والأفغاني كانت نتيجته قدوم الأفغاني الى

مصر بدلاً من ذهابه الى الحجاز . فهل كان رياض باشا من المتعاطفين مع كمال نامق مؤسس الدعوة لتجديد شباب الخلافة العثمانية ؟ لقد كانت خطورة ذهاب الأفغاني الى الحجاز ولقائه بشريف مكة هو تدعيم ذلك الخط السياسي الذي كان رائجاً بين بعض مسلمي الهند بإقامة وحدة إسلامية تحت خلافة عربية قرشية لا عثمانية وهو الخط الذي أثبتت الوثائق البريطانية أن انجلترا رتبته في الفترة التالية لإضعاف الأمبراطورية العثمانية . فالأرجح إذن أن الخط الذي أقنع به رياض باشا الأفغاني هو خط : جدد شباب الاسلام كما تريد أن تجدد ، ولكن داخل إطار الخلافة العثمانية . وهذا هو الخط الذي تفجر في دعوة الأفغاني في مرحلة « العروة الوثقى » بعد طرده من مصر والتزم به الأفغاني بعد ذلك حتى اقترن باسم « حكيم الشرق » في كافة البلاد الإسلامية من يومها حتى يومنا هذا . والأرجح أن هذا كان الخط الأصيل في تفكير الأفغاني السياسي ولكن كثرة تقلبه بين المتناقضات الفكرية لخدمة أهداف سياسية عاجلة ، تجعل دارس الأفغاني يخال أن خط « العروة الوثقى » شيء متأخر في تفكير الأفغاني . أما تفكيره الديني الأصيل فقد كان لا صلة له البتة بتفكيره السياسي بل وربما كان على نقيضه . كان الأفغاني رجعياً في السياسة تقدمياً في الدين وكان هذا إشكال حياته .

أياً كان الأمر فقد كان في وسع الأفغاني وهو في العراق تزكيه عجمته أن يسمي نفسه « الاستانبولي » لأن استانبول بعيدة ويصعب البحث فيها عن المنشأ والأنساب . كذلك كان في وسع الأفغاني وهو في الهند أو أفغانستان أن يسمي نفسه « الرومي » أي التركي لنفس السبب ، فقد كان يستحيل عليه أن ينتحل الأفغانية في أفغانستان أما في استانبول والقاهرة فقد كان يستحيل عليه التمسك بهذا اللقب الذي اصطنعه لنفسه ، لقب « الرومي » لعجمة تركيته من جهة ولسهولة كشف أصله من جهة أخرى . وهكذا اتخذ جمال الدين الاسد ابادي الايراني لنفسه لقب الأفغاني في استانبول ، والتزم بهذا اللقب في القاهرة وفي كل بلد أقام فيه الى أن رحل عن الدنيا . وبالفعل أوهم كل من عرفهم في مصر وأوروبا أنه أفغاني بالمولد والنشأة فلا

نجد إشارة الى إيرانيته إلا في الملفات السرية الأوروبية وفي جوازات السفر التي كان يزوده بها قناصل ايران وهي مصورة في الوثائق البريطانية.

وفي مذكرات الإمام محمد عبده التي نشرها طاهر الطناحي في ١٩٦٣ يقول محمد عبده إن الأفغاني وصل مصر في مارس ١٨٧١، وانه التقى به لأول مرة في أبريل ١٨٧١، وانه درس عليه العلوم العقلية التي كانت تسمى يومئذ بالعلوم الحكمية، وهي الرياضيات والفلسفة وعلم الكلام، وانه فتن بعلم الأفغاني وفكره حتى غدا يصحب اليه غيره من الطلاب. وقد كانت سن الأفغاني عند مجيئه الى القاهرة بين ٣٢ و٣٣ سنة. أما محمد عبده فقد كانت سنه يومئذ ٢٢ سنة وكان مجاوراً في الأزهر. فقد ولد محمد عبده في ١٨٤٩ أي في أواخر ١٢٦٥ هـ). وذكر محمد عبده أن أول من دله على مجيء الأفغاني، وكان يقيم يومئذ في خان الخليلي، أحد المجاورين في رواق الشوام ودعاه لزيارته فقرر محمد عبده زيارته مصطحباً معه أستاذه في المنطق، الشيخ حسن الطويل فأخذ الأفغاني يشرح لزائريه بعض آيات القرآن فبهروا به. وهكذا بدأت صلة محمد عبده بالأفغاني. وكانت آراء الأفغاني منذ البداية شيئاً لم يألفه أساتذة الأزهر التقليديون، فكثر مريدوه من الطلاب والموظفين والوجهاء. قال محمد عبده «وأخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا الأقاويل ويزعمون أن تلقي تلك العلوم قد يفضي الى زعزعة العقائد الصحيحة وقد يهوي بالنفس في ضلالات تحرمها خير الدنيا والآخرة». وهكذا بدأ الصراع الفكري. ولا أحد يعلم إن كان شيخ الإسلام التركي قد بعث الى معارفه من علماء الأزهر يحذرهم من شرّ هذا الزنديق الأفغاني أو أن علماء الأزهر قد قاوموا الأفغاني من تلقاء أنفسهم.

نجد آثار هذا الصراع فيما كتبه ابراهيم الهلباوي المحامي الشهير في ذكرياته عن الأفغاني («أهم حديث أثر في مجرى حياتي» في مجلة «الهلال» العدد الأول السنة ٣٨ الصادر في ديسمبر ١٩٣٩). قال الهلباوي إنه كان عند وصول الأفغاني إلى مصر في السادسة عشرة من عمره، وكان يدرس في الأزهر، وتعلم مما سمعه من

أساتذته في الأزهر أن يبغض الأفغاني على غير معرفة بوصفه ملحداً جاء الى مصر ليؤسس حزباً يبشر بالإلحاد بين المصريين وبعد عامين أتيح له أن يجلس الى الأفغاني ويستمع إليه في ١٨٧٣ ، فانقلبت فكرته عنه وغدا من مريديه. وفي ١٨٧٥ انضم سعد زغلول الى حلقة الأفغاني ، وكان يومئذ طالباً في الأزهر وعمره نحو ١٥ سنة وقد ذكر قدسي زادة في كتابه «تراث السيد جمال الدين الأفغاني في مصر» (بالانجليزية ، غير منشور ، رسالة بجامعة انديانا) أن الهلباوي وزغلول كانا يخفيان صلتهما بالأفغاني اتقاء للخطر المحيط به وبمريديه. وغير واضح إن كان هذا الخطر سياسياً أم من جانب علماء الأزهر ولم تكن حلقة الأفغاني من المسلمين وحدهم أو من المصريين وحدهم فقد كانت تضم أمثال يعقوب صنوع اليهودي المصري ، وأديب اسحق وسليم العنحوري (من عين حور بالشام) وسليم نقاش ولويس صابونجي وهو من مهاجري الشام أو من لاجئيه السياسيين بتعبيرادق.

فماذا كان الأفغاني يعلم في مصر وماذا كان يقول حتى اجتذب إليه شباب المثقفين في عصره؟ فلننظر أولاً في شهادات المعاصرين من مريديه الذين جلسوا اليه فهؤلاء هم مصدرنا الأول عن أفكار الأفغاني في مرحلته المصرية (١٨٧١ — ١٨٧٩) ، ولا سيما لأن الأفغاني لم يكتب إلا قليلاً في هذه المرحلة وكانت أكثر أفكاره تستـ قى منه شفاهاً في حلقته وتستخلص عملياً من سلوكه ولنبدأ بتقرير كاتب سيرته العمدة بين السير الشيخ محمد عبده:

«أما مذهب الرجل فحنيفي حنفي ، وهو وان لم يكن في عقيدته مقلداً لكنه لم يفارق السنة الصحيحة مع ميل الى مذهب السادة الصوفية رضي الله عنهم وله مثابرة شديدة على أداء الفرائض في مذهبه ، وعرف بذلك بين معاشريه في مصر أيام إقامته بها ، ولا يأتي من الأعمال إلا ما يحل في مذهب إمامه. فهو أشد من رأيت في المحافظة على أصول مذهبه وفروعه.

«أما حميته الدينية فهي مما لا يساوي فيها أحد ، يكاد يلتهب غيرة على الدين وأهله.

«أما مقصده السياسي الذي قد وجه اليه أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته وكل ما أصابه من البلاء أصابه في سبيله ، فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها ، وتنبيهها للقيام على شئونها ، حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة ، والدولة بالدول القوية ، فيعود للإسلام شأنه ، وللدين الحنيفي مجده ، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار المشرقية ، وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية ، وله في عداوة الانكليز شؤون يطول بيانها.

.... »

«بقي علينا أن نذكر له وصفاً لو سكتنا عنه سئلنا عن إغفاله ، وهو انه كان في مصر يتوسع في إتيان بعض المباحات كالجلوس في المتنزهات العامة والأماكن المعدة لراحة المسافرين (« غالباً يقصد الفنادق والقهاوي مثل قهوة متاتيا بين ميدان العتبة وميدان الأوبرا » ل. ع.) وتفرج المحزونين (« غالباً يقصد الملاهي والبارات فقد عرف عن الأفغاني حبه للكونياك » ل.ع.) ، لكن مع غاية الحشمة وكمال الوقار . وكان مجلسه في تلك المواضع لا يخلو من الفوائد العلمية ، فكان بعيداً عن اللغو ، منزّهاً عن اللهو ، وكان يوافيه فيها كثير من الأمراء وأرباب المقامات العالية وأهل العلم . وهذا الوصف ربما عده عليه بعض حاسديه ، لكن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ، وأي غضاضة على المرء المؤمن في أن يفرج بعض همه بما أباح الله له؟» (رشيد رضا ج ١/ ص ٢٣ — ٣٥).

غير هذا نستخلص من كلام محمد عبده أن الأفغاني كان ذا ملامح عربية وذا ملامح مغولية ، فقد كان « ضخم الوجنات » ، وانه «عصبي دموي في مزاجه » حاد الطبع ، أو بلغة محمد عبده «حديد المزاج وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة » .

أما أديب اسحق فشهادته لا تخرج كثيراً عن شهادة محمد عبده ولكن منه نعلم أن الأفغاني اعتكف للتدريس في داره نتيجة لاشتباك مع علماء الأزهر : « فانقطع الى منزله ، وصار له فيه حلقة تدريس يحضرها كثير من الطلبة ، بل من المدرسين ،

ثم صارت حلقته ملتقى للنبهاء من رجال الحكومة والوجهاء. فكان يكاشف بعضهم بآرائه الحرة، ويسلك بسائرهم طريق النجاة من الخرافة والجهل. على أنه بقي مجهول الشأن عند العامة حتى ظهرت آثاره وآثار مريديه في جريدة (مصر). فأظهرت شأنه وصارت تنشر له بعض المقالات تارة باسمه ومرة تحت حجاب اسم مصنوع مثل (مظهر بن وضاح) فطار صيته وعظم نفوذه». (رشيد رضا ١ / ٤٠). وهكذا بينما نجد محمد عبده حريصاً على إثبات سلامة عقيدة الأفغاني الدينية. غالباً ليدرأ عنه تهمة الزندقة أو العقيدة المزعزعة التي راجت عنه في ذلك الزمان نجد أن أديب اسحق حريص على إثبات تحرر الأفغاني الفكري ودعوته لتنقية العقيدة من «الخرافة والجهل». ولكن لا محمد عبده ولا أديب اسحق يعطي نماذج من اجتهادات الأفغاني الدينية والفكرية في ندواته المصرية.

أما أفكار الأفغاني في ندواته المصرية فنجدها فيما كتبه سليم بك العنحوري وكان من مريديه وأعوانه في مصر. في شرح ديوان «سحر هاروت». قال:

«بيد أن الانكليز أخذوا أخيراً بناصر شير علي واعترفوا له بمعاهدة عقدت في أوائل سنة ١٨٧١ بأنه ولي البلاد الشرعي («أفغانستان» ل.ع.). فأخفق سعي جمال الدين ومر ثمت الى الهند. وهنالك أخذ عن علماء البراهمة والاسلام أجل العلوم الشرقية والتاريخ وتبحر في لغة السانسكريت، أم لغات الشرق. وبرز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك الى الإلحاد والقول بقدمية العالم، زاعماً أن الجراثيم الحيوية المنتشرة في الفضاء هي المكونة بترق وتحوير طبيعيين («أي وفقاً لبعض اجتهادات نظرية التطور الدارونية» ل.ع.) ما نراه من الأجرام التي تشغل الفلك ويتجاذبها الجو («هذا خلط بين نظرية الذرة في تكوين السدم والنجوم في علم الفلك، ونظرية الجراثيم في نشأة الحياة على الأرض في البيولوجيا» ل.ع.). وان القول بوجود محرك أولي حكيم وهم نشأ عن ترقي الانسان في تعظيم المعبود على حسب ترقيه في المعقولات، بمعنى أنه عندما كان هجمياً صرفاً وساذجاً بحتاً كان يعبد خسائس الموجودات من مثل الخشب والحجر، ولما ترقى في معراجي المدنية

والعلم رقي بالنسبة نفسها معبوداته ، فصار يحترم النار فالسحاب فالأفلاك فأجرامها وما برح يتدرج في مراقي الخبرة ويستضيء بمشكاة العلم وهو آخذ في سير طبيعي يرفع مكانة معبوده ويرقيه في مراتب السمو حتى قال هو منزه عن الكيف والكم (« يقصد مجرد من الوجود المادي » ل.ع.) ، معصوم من البداية والنهاية (« يقصد أزلي أبدي » ل.ع.) ، بعيد عن الحصر والإحاطة ، مالئ الكل في الكل ، يرى الكل ولا يراه أحد. غير أن مدارك الإنسان ترقت بعد ذلك الى حد أوصلها الى العلم بأن كل هذا ضروب من أوهام ، وأضغاث أحلام ، نشأت في الأصل عن خوف الانسان من الموت وميله الى الخلود. ذلك ما جعله يبني في الهواء صروحاً من الأماني وأبراجاً من التعلات مما رسخ في مخيلته الى حد كاد يكون اعتقاداً ، فعلق بقول إنه سيتحول بعد هذا الموت الى حياة خالدة ونعيم مقيم ، وأن الخشب والحجر (« يقصد الأصنام ، أي أن الإنسان اهتدى الى فكرة الخلود وهو لا يزال في مرحلة الوثنية » ل.ع.) هو الذي ينتهي به الى هذا المقام الأسمى إذا أداه احتراماً وأوسعه إكراماً ، فانبعث في عبادته تخلصاً من مرارة التفكر بممات لا تعقبه حياة. ثم عنّ له أن النار أكثر اقتداراً ، وأجلّ نفعاً وأضراراً ، فماله عنه اليها. ثم رأى أن السحاب خير من النار وأقدر فانضوى اليه وعول عليه. وما برحت تزداد حلقات تلك السلسلة المصوغة بأداتي وهم وميل مرافقين لغريزة الإنسان وفطرته ، حتى انتهى الى تلك الرتبة المتناهية علواً ، فصار من موجبات نواميس الأشياء ردّ الفعل المؤدي الى الجزم بأن كل ذلك خزعبلات منشؤها الأماني لا حقيقة لها ولا رسم :

«وليس اعتقاد المرء ما خطّ كفه   كما أن حاكي الكفر ليس بكافر»

.... »

« ثم جاء مصر وكان قد سبق فعرف في الآستانة رياضها المشهور (وزير المعارف وقتئذ) (« يقصد في مصر لا في استانبول لأن وزير المعارف في تركيا كان صفوت باشا » ل.ع.) ، فاكرم مثواه إجلالاً لعلمه وانزله حجرة في الجامع الأزهر (كذا) وعين له راتباً رابياً مع وظيفة التدريس بعد أن محضه النصح بأن يلزم خطة الشرع

الأنور والدين الحنيف. فلبث في الجامع حيناً من الدهر يفي فروض الصلاة ويواصل الأنفال والأوراد ويواظب على قشف الصوم مستمسكاً بشعائر أهل السنة. وكان قد آنس من بعض الطلبة فكراً نيراً وذهناً وقاداً فجعل معولهم عليه، ومصدرهم عنه وموردهم اليه، ثم لاح له أن يغادر الأزهر فاتخذ له في حارة اليهود بيتاً ما لبث أن صار منتدى العلماء والأدباء، ومحط رحال الطلبة الأذكياء، وكان من ديدنه أن يقطع بياض نهاره في داره، حتى إذا جن الظلام، خرج متوكئاً على عصاه الى ملهى قرب الأزبكية يدعى (قهوة البوسطة)، وجلس في صدر فئة تتألف حوله على هيئة نصف دائرة، ينتظم في سمطها اللغوي والشاعر، والمنطقي والطبيب، والكيماوي والتاريخي والجغرافي، والهندسي والطبيعي، فيتسابقون الى إلقاء أدق المسائل عليه، وبسط أعوص الأحاجي لديه، فيحل عقد اشكالها فرداً فرداً ويفتح أغلاق طلاسمها ورموزها واحداً واحداً بلسان عربي مبين لا يتلعثم ولا يتردد... ولا يبرح هذا الشأن شأنه حتى يشتعل رأس الليل شيباً وترعى الغزالة («الشمس» ل.ع.) نرجس الظلم («جمع ظلمة» ل.ع.)، فيقفل الى داره بعد أن ينقد صاحب الملهى كل ما يترتب له في ذمة الداخلين في عداد ذلك المجتمع الأنيق».
(رشيد رضا ج ١، ص ٤٣ — ٤٥).

هذه ثلاث صور للأفغاني بأقلام ثلاثة من مريديه الذين عرفوه معرفة شخصية وجلسوا اليه في ندواته وتعاونوا معه في مسعاه الفكري والسياسي في مرحلته المصرية، وهم محمد عبده وأديب اسحق وسليم العنحوري، وهي صور تتفق في بعض الأشياء الهامة وتختلف في بعض الأشياء الهامة، وهي في جميع الأحوال ترسم صورة حية لحياة المثقفين المصريين وندواتهم المتأججة بالفكر والعلم في السبعينات من القرن التاسع عشر قبيل الثورة العرابية. هذه الصور الثلاث تصور الأفغاني في صورة:

(١) عالم الدين القويم الايمان.
(٢) المفكر الحر.
(٣) المتفلسف الملحد.

وليس هناك ما يدعو الى افتراض الكذب أو التقول في أي من الكتاب لأن ثلاثتهم يتحدثون عن الأفغاني في احترام شديد. حتى سليم العنحوري الذي ينسب الكفر الى الأفغاني، ويعتذر بأن ناقل الكفر ليس بكافر، يتحدث عنه باحترام عميق ويشيد بدوره في تحرير الشرق. وعلى كل فليس كل ما نسبه العنحوري من الإلحاد، فالنبذة التاريخية عن تطور الفكر الديني قبل ظهور أديان التوحيد تستقيم مع العلم والدين معاً. وانما يبدأ الالحاد حيث يبدأ الحديث «بقدمية العالم» وليس بخلقه وحيث تنسب الصورة المجردة لذات الله المطلقة في الزمان والمكان والوجود والصفات الى خيال الانسان وليس الى إدراكه للحقيقة سواء بالعقل أو من رسالات السماء. وبعض التناقض في التفاصيل يمكن نسبته الى اختلاط الذاكرة عن أشياء رواها الأفغاني عليهم أو عرفوها عنه قبل ذلك بسنوات فإقامة الأفغاني في خان الخليلي لا تمنع أنه أقام بعد ذلك في حارة اليهود وغيرها من الأماكن. وربما كان اهتمام محمد عبده بإبراز أن الأفغاني لم يدرس بتاتاً في الأزهر جاء من الأفغاني نفسه من حيث حرصه على إخفاء صداماته مع علماء الأزهر حتى لا يخيف تلاميذه من المجاورين. والكل متفق على أن رياض باشا منح الأفغاني الى جانب معاشه الشهري «نزلاً» أو مسكناً يقيم فيه بالمجان في حي الأزهر. أما تردد الأفغاني على القهاوي والبارات فيشهد به محمد عبده والعنحوري، حيث يقول العنحوري عن الأفغاني انه كان «يجتنب النساء ويفطم نفسه عن الشهوات، يكره الحلو ويحب المر، وقلما خلت جيوبه من خشب الكينا والراوند ينقل بهما تفكهاً، يأكل الوجبة (مرة كل يوم) ولا يأكل إلا منفرداً، يكثر من شرب الشاي والتبغ، واذا تعاطى مسكراً فقليلاً من (الكونياك)، وليس له من التآليف المطبوعة سوى تاريخ الأفغاني وقد انزعج رشيد رضا من اتهام الأفغاني بحب الكونياك كما انزعج من اتهامه بالالحاد فقال:

«ولم نسمع حتى من أعدائه أنه كان يشرب المسكرات، فإن لم يكن ما قيل من شربه لقليل من الكونياك فرية، فيحتمل أن يكون له شبهة، كأن يكون رآه الناقل يشرب شيئاً يشبه الكونياك أو يكون شرب ذلك القليل تداوياً فظنه الناظر عادة.

وهذه الشبهات كثيرة وقع لي منها ما ظن به من لا يعرفني إلا بالسماع أنني أفطر رمضان متعمّداً» (ص ٥٣). وليس هناك ما يمنع أن يكون رياض باشا قد شدد على الأفغاني عند مجيئه الى مصر أن يهتم بالمحافظة على شعائر الدين حتى تقبله بيئة الأزهر، ولكن الوثائق عن إقامته في النجف العراقي وفي كابول عاصمة أفغانستان كلها تصفه بالتفرنج والإفطار علناً في رمضان.

ومع ذلك فكل ذلك من فرعيات الأمور. وجوهر الموضوع هو فكر الأفغاني وعقيدته الدينية. ولا شك أن اهتمام محمد عبده ورشيد رضا بإظهار صدق ايمانه وسلامة عقيدته الدينية انما هو بمثابة دفع لتهمة راجت عن الأفغاني في مصر والعالم العربي بأنه كان مزعزع العقيدة مشوب الايمان. وقد بلغ من اهتمام محمد عبده بتبرئة الأفغاني من تهمة الإلحاد أنه حمل وهو في منفاه ببيروت بعد فشل الثورة العرابية سليم العنحوري على تصحيح ما نسبه الى الأفغاني في مقال نشره العنحوري في جريدة «لسان الحال» قال فيه:

«... فأوضح لنا («يقصد محمد عبده» ل.ع.) بدلائل ناهضة، وبراهين داحضة، إن ما تتناقله الألسن من هذا القبيل ما كان من آثار ما رماه به بعض من غمرتهم أياديه فجازوه بالكنود («أي بالجحود» ل.ع.)، يعني بهم قوماً كفرة تزلفوا اليه فاغتر ببراقيش ألسنتهم ووطأ لهم جانب الأنس، سالكاً في سبيل إسعادهم كل سبيل، فلما دارت عليه الدوائر وتحولت الأحوال، أخذوا يتبجحون بالتلمذة عليه، وينسبون ما أشربوا من الفكر اليه. وبين لنا («يقصد محمد عبده» ل.ع.) بأحلى أسلوب أن المباحث التي كان يدور بها لسانه أثناء مناظراته الجدلية في بيان عقائد المعطلين («يقصد المعطلين للدين أي الملاحدة أو أصحاب المذهب المادي» ل.ع.)، كان المراد منها إظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد بها والجنوح اليها، بل مع تعقيبها بالرد عليها واقامة الحجج على بطلانها، ثم تأييداً لمقاله هذا وقفنا على رسالة منسوخة بقلم المشار إليه («يقصد الأفغاني والرسالة هي الرد على الدهريين» ل.ع.)، سوأ بها أصحاب المبادئ المعطلة من أي فريق كانوا،

وبين قبح طريقتهم بعبارة حنيف عريق بالإسلام، نثبت منها هنا مبحثه في ضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الإنسان».

وهذا الكلام غاية ما يكون في الأهمية لأنه رغم تظاهره بجميل العبارة بنفي تهمة الزندقة عن الأفغاني إنما يثبتها عليه. وقد خدع به محمد عبده ورشيد رضا فنشره في كتابه «تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» (ج ١ ص ٥٠ — ٥١) في معرض التدليل على رسوخ ايمان الأفغاني دون أن يتنبه الى تضمنه لأمرين:

(١) إن الأفغاني كان حقاً يعرض على سامعيه من أصفيائه، وهم من الملاحدة، أقوال الماديين في الأديان في مناظرات جدلية وبتوسع واضح، ومهما كانت تحفظاته على أقوال الماديين فقد كان فيها ما يكفي لأن ينسبوا اليه أنه علمهم الالحاد أو على الأقل شاركهم فيه.

(٢) إن المبحث الذي اختاره سليم العنحوري من كتاب الأفغاني «الرد على الدهريين» يتحدث عن «ضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الإنسان» كأنما الايمان بوجود الله ليس إيماناً بحقيقة مطلقة وانما ضرورة اجتماعية ونفسية على طريقة قول فولتير والعقلانيين في القرن الثامن عشر، وكلهم من الملاحدة، «لو لم يكن هناك إله لوجب أن نخلق إلهاً» أما أولئك المريدون الذين عضوا يد الأفغاني التي أحسنت إليهم بعد طرده من مصر فهم جماعة الكتاب الشوام الثوريين الذين أعانهم الأفغاني في مصر بفضل صلته برياض باشا على الأقل، على أن يؤسسوا الجرائد العديدة في الاسكندرية والقاهرة فحطموا بها الخديو اسماعيل أولاً ومهدوا بها لثورة عرابي ثانياً: أديب اسحق وسليم نقاش وميخائيل عبد السيد وسليم العنحوري وشبلي شميل الخ... وربما يعقوب صنوع. (وهي جرائد «مصر» و«التجارة» و«مصر الفتاة» و«مرآة الشرق» و«الوطن»... الخ) وقد انقلب أكثر هؤلاء على الثورة العرابية بعد فشلها.

أما الفقرة التي يوردها العنحوري من «الرد على الدهريين» للأفغاني لإثبات

ايمانه فهي تتصل بما يذكره الماديون من «وجوه زعموها كافية لصلاح النوع البشريّ» كالتعليم والتقدم المادي الخ... وعليها يرد الأفغاني بقوله :

(«فإذن لم يبق للشهوات قامع ولا للأهواء رادع إلا الايمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس ، سامي القدرة واسع الحول والقوة مع الاعتقاد بأنه قد قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحيوة سرمدية» ثم قال : «فلم تبق ريبة في أن الدين هو السبب الفرد لسعادة الانسان فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه ، فلا ريب يكون سبباً في السعادة التامة والتعليم الكامل . ويذهب بمعتقديه في جواد («يقصد طرق ، وجواد جمع جادة» ل.ع.) الكمال الصوري والمعنوي ويصعد بذويه الى ذروة الفضل الظاهري والباطني ، ويرفع أعلام المدنية لطلابها ، بل يفيض على المتمدنين من ديم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة الدارين») .

فالايمان بالله إذن عند الأفغاني ، بل والايمان بالآخرة ، أصلاً لقمع الشهوات وردع الأهواء ، فهو ضرورة أخلاقية ونفسية واجتماعية قبل كل شيء ، وبذلك يمكن أن يكون الدين مؤسسة وضعية كالقانون أو كالتعليم ، إلا أنه أقوى فعلاً وأعمق أثراً من كل ذلك. وهو نفس ما ذهب اليه الفيلسوف الانجليزي العقلاني في أواخر القرن السابع عشر ، توماس هوبز ، الذي كان رغم إلحاده يقول في كتابه الشهير «اللفْياثان» بأن الدين مانعة صواعق ، ويدعو الدولة لتثبيت سلطان الكنيسة والاعتماد على الدين كوسيلة لقمع الشهوات وردع الأهواء بين الجماهير التي لا يمكن أن تساس بالعقل وانما تساس فقط بحق الملوك الإلهي ، أما العقل فهو للصفوة الحاكمة. والأفغاني هنا يعرض برجال الدين الذين «يزعمونه ولا يعرفونه» لأنهم خلطوا «قواعد الأمر الإلهي» بالأباطيل ، ولكنه لا يبين لنا بوضوح ما هي قواعد الأمر الإلهي ولا من هم أقدر الناس على فهمها فهماً صحيحاً. وهذا يعيدنا بالتالي الى نشأة الأفغاني الشيعية الإمامية الاثني عشرية (إن للدين ظاهراً وباطناً) والى

اجتهاداته الشيخية والبابية وربما البهائية. وعلى كل فهو يذكرنا بتقرير السير فرانك لاسيلز الى وزارة الخارجية البريطانية بمناسبة إبعاد الأفغاني عن مصر في ٣٠ أغسطس ١٨٧٩ بأمر الخديو توفيق، لا شك بضغط من الانجليز، أن سبب طرد الأفغاني من المحفل الماسوني في القاهرة كان إنكاره العلني لوجود «كائن اسمي».

كانت هناك اذن في تعاليم الأفغاني أثناء إقامته في مصر أشياء شذّت عن الفهم المألوف للدين اتخذها الانجليز وخدمهم في مصر ذريعة للتشهير به لإبعاده عن البلاد. أما السبب الحقيقي لطرده من مصر فقد كان شغبه السياسي ضد نوبار باشا والوزارة الأوروبية التي كان رئيسها الفعلي السير ريفرز ويلسون كما كان بروزه كقيادة فكرية «ثورية» التف من حولها الكتاب العرابيون. فإن كانت مرحلة الأفغاني المصرية تشير الى شيء فهو ليس صحة ايمانه وسلامة عقيدته التي لم يجد عليها جديد منذ طرده من استانبول بسبب صراعه مع شيخ الاسلام التركي حسن أفندي فهمي وبسبب محاضرته الغريبة عن الأنبياء في دار الفنون، بل منذ مرحلته الأفغانية وما سبقها من قلق ديني في إيران ثم في العراق. ومع ذلك فلا سبيل الى فهم فكر الأفغاني الديني حقيقة إلا بتحليل ما دونه من بحوث فلسفية مثل «الرد على الدهريين» والرد على رينان الخ... كل ذلك على ضوء مواقفه السياسية في مصر وفي غير مصر من البلاد، فقد أقام هذا المفكر الغريب المليء بالنقائض علاقة عضوية بين الدين والسياسة تكاد أن تخرج الدين عن وظيفته المفهومة وتجعل منه والسياسة شيئاً واحداً.

فماذا كان دور الأفغاني السياسي في مرحلته المصرية؟

جمال الدين الأفغاني

٦ — المرحلة المصرية[٢]

نفهم من كلام معاصري الأفغاني الذين ترجموا له أنه بدأ نشاطه السياسي في مصر متأخراً نحو ١٨٧٧ ، وأن نشاطه السياسي بلغ قمّته في ١٨٧٨ وما بعد ذلك حتّى انتهى الأمر بطرده من البلاد في أغسطس — سبتمبر ١٨٧٩ بامر الخديو توفيق غالباً وفقاً لمشيئة الإنجليز. يقول سليم العنحوري «وفي خلال عام ١٨٧٨ زاد مركزه خطراً في البلاد وسما مقامه لأنّه تداخل في السياسات». وقال أديب اسحق : «على أنه بقي مجهول الشأن عند العامة حتّى ظهرت آثاره وآثار مريديه في جريدة مصر فأظهرت شأنه. وقد تأسّست جريدة مصر في ١٨٧٨ غير أن صلات الأفغاني بيعقوب صنوع صاحب «أبو نضارة» (مارس ١٨٧٧) كانت تدلّ على أن نشاطه السياسي بدأ في ١٨٧٧ . ومعنى هذا أن الأفغاني ظل قانعاً بنشاطه الفكري والديني طوال السنوات الست الأولى من إقامته في مصر وأنه لم يشتغل بالسياسة إلّا في السنتين الأخيرتين ، وهو أمر مستبعد في رجل كان في محور الأحداث السياسية بين أفغانستان والهند نحو عشر سنوات قبل مجيئه إلى مصر. ولما كنّا نعلم أنّه طلب بتوجيه من رالف بورج نائب قنصل انجلترا الإنضمام إلى الفرع المصري من المحفل الماسوني الأكبر في انجلترا عام ١٨٧٥ ، وهو عام التدخل الإنجليزي المباشر في شئون مصر ببعثة السير ستيفن كيف لحصر مالية البلاد وشراء دزرائيلي لأسهم قناة السويس من الخديوي اسماعيل ، فقد وجب أن نفترض أن اشتغال الأفغاني بالسياسة المصرية بدأ نحو ذلك التاريخ. بل والأرجح أنه بدأ منذ قدومه إلى مصر في ١٨٧١ ، وربما كان

السبب في قدومه إليها بتوجيه من رياض باشا ، صاحب الولاء الأول للدولة العثمانية بين السياسيين المصريين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كل ما في الأمر أن الأفغاني لم يخرج للعلن في محيط السياسة المصرية إلّا بعد أن اجتمعت كلمة الترك والإنجليز والفرنسيين على كسر الخديو اسماعيل وتصفية الأمبراطورية المصرية باسم انقاذ مصر من ارتباكها المالي وإنقاذ المصريين من استبداد الخديو اسماعيل.

وقد أجمع محمد عبده وأديب اسحق وسليم عنحوري وجورجي زيدان وعامة معاصري الأفغاني من المصريين وأبناء البلاد العربية على ثلاثة أشياء: الأول هو دور الأفغاني الكبير بين المثقّفين والعامّة في خلع اسماعيل ، والثاني هو دور الأفغاني الكبير بين المثقّفين والعامة في التمهيد للثورة العرابية ، والثالث هو دور الافغاني الخاص في حركة التحرير المصرية إلى جانب دوره العام في حركات التحرير الإسلامية في مواجهة الاستعمار البريطاني على وجه التخصيص. وهذه كلها قضايا ينبغي تمحيصها على ضوء أقوال تلامذته ، وعلى ضوء أقوال معاصريه ، وعلى ضوء علاقات الأفغاني برجالات عصره. وعلى ضوء الوثائق المكتشفة حديثاً بين أوراق الحكومات المختلفة ورجالات العصر ، حتّى نستطيع أن نحدّد بوضوح ماهية هذا الدور ، وغاياته ووسائله من جهة ، ونحدّد حجمه وأثره من جهة أخرى.

قال أديب اسحق: « وكان السيد جمال الدين كثير التطلع إلى السياسة شديد الميل إلى الحرية قوي الرغبة في إنقاذ المصريين من الذل ، فلمّا عظم التدخل الأجنبي في مصر واختلت أمورها المالية ، علم أنه لا بدّ من تغيّر أحوالها فرام انتهاز تلك الفرصة لجمع الكلمة على مبدأ الحرية فدخل الماسونية وتقدّم فيها حتّى صار من الرؤساء. ثم أنشأ محفلاً وطنياً تابعاً للشرق الفرنسوي ودعا مريديه من العلماء والوجهاء اليه ، فصار أعضاؤه نحواً من ثلاثمائة عداً وعظم اقبال الناس عليه حتّى أن توفيق باشا ولي العهد حينئذ طلب الدخول فيه. وكان صاحب الترجمة شديد الكراهة لدولة الإنكليز: جهر بذلك غير مرّة ونشر في جريدة مصر فصولاً ناطقة به خصوصاً بعد اعتداء الإنكليز على أبناء أبيه (« غير واضح إن كان يقصد المسلمين

عامة باعتبار أن الأفغاني كان ينسب نفسه لأهل البيت ، أو يقصد الأفغانيين باعتبار أن الأفغاني كان ينسب نفسه إلى أفغانستان» ل. ع.). فهاجوا عليها وترجمتها جرائد لوندرة ، واهتموا بها كثيراً حتى أن المستر غلادستون بنفسه أمر الجدال في موضوعها. فلما عظم محفله داخل الخوف منه قنصل انكلتره ، فوشى به إلى الحكومة وبث الرقباء في المحفل فسعوا فيه فساداً.

«وفي خلال ذلك بلغت أحوال مصر نهاية الإرتباك والإختلال ، فظهر للسيد جمال الدين أن الخديوي اسماعيل مخلوع لا محالة ، فكشف الغطاء عن مقاصده السياسية ، وأخذ يسعى في إنقاذ أغراضه ، فلقي المسيو تريكو قنصل جنرال فرنسا ومكاتب التيمس ، وكلمهما بلسان حزب كبير («يقصد الحزب الوطني الحر» ل. ع.) فهال أمره بعض أمراء المصريين ، فقويت بذلك حجّته وشأنه ونفذت سعاية أعدائه فأمر الخديوي الجديد بنفيه أواسط شهر رمضان سنة ١٢٩٦ الموافق لشهر سبتمبر سنة ١٨٧٩ ، فأخذ غلسا وقبض على من كان في حلقته وأرسل هو وخادمه الأمين (أبو تراب) مخفورين إلى السويس ومنها إلى أبو شهر (فرضة في العجم) ، وهو الآن بحيدر أباد مرفوع المكان عالي المقام».

وبعض هذا الكلام دقيق وبعضه ذكريات او سماعيات تقريبية أو باهتة الأصداء لأنّه كتب قبل رحيل الأفغاني عن حيدر أباد في أواخر ١٨٨٢. ففي الوثائق البريطانيّة دعوات للأفغاني لحضور اجتماعات المحفل الماسوني الإيطالي في مصر من أوائل ١٨٧٧ حتّى ابعاده عن مصر في ٣٠ أغسطس ١٨٧٩ كذلك في الوثائق البريطانيّة دعوات للأفغاني من المحفل الماسوني الإنجليزي في مصر تبدأ من يناير ١٨٧٧. ومن هنا نستخلص أن الأفغاني كان عضواً في أكثر من محفل ، وهذا لا يمنع أنه كان أيضاً عضواً في محفل الشرق المصري التابع لفرنسا في نفس الوقت ، ولا يمنع أنه بعد طرده من المحفل أياً كانت جنسيّته ، وقد كان غالباً المحفل الإنجليزي بسبب عنفه في مهاجمة نوبار باشا والوزارة الأوروبية ، أسس محفلاً رابعاً «عربياً» لتعريب أو تمصير الحركة الماسونيّة في مصر. وفي سليم العنحوري أن الأفغاني في

١٨٧٨ «تولّى رياسة جمعية (الماسون) العربية وصار له أصدقاء وأولياء من أصحاب المناصب العالية» كالبارودي وعبد السلام المويلحي وابراهيم المويلحي. أما الخديو توفيق فقد كان عضواً في المحفل الإنجليزي. وكلام العنحوري يدلّ على أن «المحفل الوطني» كان تابعاً لمحفل الشرق الفرنسي.

على كل فنحن نعلم أن الأفغاني كان على صلة بيعقوب صنوع صاحب «أبو نضارة زرقا» التي صدرت في مارس ١٨٧٧ وتخصّصت في هجاء الخديو اسماعيل والدعوة لخلعه واجلاس الأمير حليم أصغر أبناء محمد علي، مكانه على عرش مصر. كذلك نعلم أن أديب اسحق جاء من لبنان إلى الأسكندرية في ١٨٧٦ في سن العشرين ولحق فيها بسليم نقاش صاحب الكتاب الشهير «مصر للمصريين» واشترك معه في كتابه المسرحيّات واخراجها في الإسكندرية تحت رعاية الخديو اسماعيل. ويبدو أن أديب اسحق لم يوفق في حياته المسرحية فانتقل إلى القاهرة حاملاً خطاب توصية مؤرخ في ٢٩ مايو ١٨٧٧ من حسين الخوري إلى جمال الدين الأفغاني. وفتن أديب اسحق بشخصية الأفغاني وبأفكاره فصار أحد مريديه المتحمسين. ويبدو أنهم كانوا يعملون بسرعة في تلك الأيّام لأنّنا نعلم أن الأفغاني شجّع أديب اسحق على إصدار جريدة «مصر» الأسبوعيّة التي بدأت في يوليو ١٨٧٧ وساعده في الحصول على رخصة الجريدة، «واتخذ له دكاناً بباب الشعرية هيّأ له فيها من أدوات الطبع...» كما سرد العنحوري فيما بعد، وقد صدرت أولاً في القاهرة ثم انتقلت إلى الاسكندرية في ١٨٧٨ حيث تعاون في إصدارها أديب اسحق مع سليم نقاش بتوجيه من الأفغاني. كذلك ساعد الأفغاني أديب اسحق وسليم نقاش على الحصول على رخصة جريدة يومية هي «التجارة» أصدراها معاً في يونيو ١٨٧٨، واشتركت هذه الجريدة في وكالة رويتر لنشر الأخبار الخارجية، وقد اشترك في تحريرها الأفغاني ومحمد عبده وعبدالله النديم وابراهيم اللقاني وكانت ضارية في حملتها على نوبار باشا والوزارة الأوروبيّة (ريڤرز ويلسون — دي بلنيير) حتى صدر الأمر بتعطيلها أسبوعين في أوائل ١٨٧٩ أي في فترة ثورة الجيش التي أطاحت بالوزارة الأوروبيّة في ١٨ فبراير ١٨٧٩. وفي ١٨٧٨، أيضاً وصل من لبنان إلى

مصر سليم العنحوري فساعده الأفغاني على الحصول على رخصة جريدة «مرآة الشرق» التي صدرت في فبراير ۱۸۷۹ وأسّس لها «مطبعة سمّاها الإتحاد» (العنحوري) ، أي في قمّة أزمة وزارة نوبار باشا وفور سقوطها وتولّي الأمير توفيق رياسة الوزارة لمدّة شهرين بوزارة اوروبيّة أخرى تضم ريڤرز ويلسون ودي بلنيير. ولكن العنحوري لم يلبث أن عاد إلى بلاده بعد شهور قليلة فأحل الأفغاني محلّه ابراهيم اللقاني رئيساً لتحريرها. وفي الإسكندرية صدرت في ۱۸۷۹ جريدة «مصر الفتاة» بالعربية والفرنسية وكان يحررها أديب اسحق وبعض تلامذة الأفغاني. وفي ۱۸۷۸ أيضاً أصدر لويس صابونجي أيضاً في لندن جريدة «النحلة» The Bee الإنجليزية والعربية وكان ينشر فيها تنديد الأفغاني بالاستعمار البريطاني في العالم الإسلامي.

وهنا تبدأ الأسئلة الكثيرة: من أين للأفغاني بكل هذا النفوذ حتّى يساعد كل هؤلاء المهاجرين الشوام على إصدار كل هذه الجرائد وتأسيس كل هذه المطابع، أولاً من حيث الحصول على رخص الإمتياز وثانياً من حيث التمويل؟ يقول الأستاذ قدسي زاده أن أديب اسحق كان عاطلاً عندما نزل على الأفغاني حاملاً توصية حسين الخوري. والأرجح أن بقية هؤلاء «المجاهدين» لم يكونوا أحسن حالاً منه بكثير. لذلك وجب أن نبحث عن مصدر تمويل هذه الصحف في علاقات الأفغاني نفسه.

للإجابة على هذا السؤال لا بدّ أن نجيب على سؤال آخر هو: من كان صاحب المصلحة في إنشاء كل هذه الجرائد التي استهدفت حتّى ۱۸۷۹ هدفين متناقضين تمام التناقض يومئذ:

(١) طرد نوبار باشا ووزارته الأوروبية.

(٢) خلع الخديو اسماعيل.

أما طرد الوزارة الأوروبية فقد كان يسعى إليه طرفان متناقضان كل التناقض هما:

(١) الخديو اسماعيل لأسبابه، وأهمها أن الوزيرين الإنجليزي (للمالية) والفرنسي (للأشغال) سيطرا تماماً على ميزانيّة مصر بإيراداتها ومصروفاتها بل وحجزا على أملاك اسماعيل والأسرة المالكة ولم يتركا له الاّ مرتّباً سنوياً بعد أن كان كل شيء في يده، وأنهما أبعداه عن رياسة مجلس الوزراء باسم مبدأ «المسئولية الوزارية» وسلباه حق اصدار القوانين والإعتراض عليها استناداً لنفس المبدأ.

(٢) الباب العالي لأسبابه وأهمها أنه، رغم عدائه لاسماعيل بسبب سياسته الاستقلالية عن تركيا وفتحه قناة السويس، كان يرى أن قيام وزارة أوروبيّة بحكم مصر حكماً مباشراً معناه انتهاء سيادة الباب العالي على مصر فعلياً إن لم يكن شكلياً.

ولما كان اسماعيل نفسه هدفاً من أهداف هذه الصحف الكثيرة التي أشرف الأفغاني على إنشائها وشارك في تحريرها فمن غير المعقول أن نتصور أن اسماعيل كان يموّل الأفغاني وكتيبة الكتاب «الأحرار» لشل عرشه مهما كان متفقاً معهم مرحلياً في رغبة التخلّص من نوبار ووزارته الأوروبيّة. كذلك غير معقول أن نتصوّر أن الإنجليز كانوا يساعدون الأفغاني ورجاله لتحطيم الوزارة الأوروبية التي كان رئيسها الفعلي السير ريفرز ويلسون، أمّا دي بلنيير، الوزير الفرنسي، فقد كان ثانوي الأهمية، رغم أن أكثر ديون مصر والمصالح الأجنبية فيها كانت ديوناً ومصالح فرنسية.

لم يبق إذن إلّا افتراض أن مصدر تمويل الأفغاني ورجاله في هذه الفترة الحرجة من تاريخ مصر التي بدأت بتشكيل وزارة نوبار في ٢٨ أغسطس ١٨٧٨، وانتهت بخلع اسماعيل في ٢٦ يوليو ١٨٧٩ كان الباب العالي بصفة اساسية وفرنسا بصفة فرعيّة: الباب العالي للتخلّص من نوبار ووزارته الأوروبيّة وفرنسا للحدّ من النفوذ الإنجليزي في مصر. وقد كانت الأطراف الثلاثة، انجلترا وفرنسا والباب العالي متفقة على هدف مشترك هو التخلّص من اسماعيل، ولكنها اختلفت فيمن يخلفه: كان الجواد الإنجليزي هو الأمير توفيق بن اسماعيل وكان الجواد الفرنسي هو الأمير حليم بن محمد علي، أمّا الباب العالي فكان في الظاهر يلعب بالجوادين معاً بحسب الضغط

الأوروبي الواقع عليه وللاستفادة من هذا التناقض بين انجلترا وفرنسا ، ولكنّه في الحقيقة كان منحازاً لتوفيق لأن سلطان انجلترا على استانبول كان أقوى من سلطان فرنسا. وكان رياض باشا صديق الأفغاني ، ووزير الداخلية في حكومة نوبار ، هو رجل الباب العالي في مجلس الوزراء المصري وكان ممثّلاً للتحالف التركي الإنجليزي في السياسة المصرية. وهو يفسّر سطوة الأفغاني في الحصول على رخص امتياز الصحف خلال ١٨٧٧ و١٨٧٨ وقد كان رياض باشا رغم اشتراكه في الوزارة الأوروبية وتعاونه التام مع الإنجليز كما يروي اللورد كرومر في كتابه «مصر الحديثة» يعمد للإطاحة بنوبار باشا الخاضع مباشرة للنفوذ الإنجليزي ليحلّ محلّه في رئاسة الوزارة ويعيد نفوذ الباب العالي في الحكم المصري على أساس التعاون التركي الإنجليزي.

وهذا يفسّر اختلاف الأفغاني مع أكثر مريديه في حماسه لتوفيق وفي حماسهم لحليم رغم اتفاقهم في ضرورة خلع اسماعيل ، حتّى منذ ظهور «أبو نضارة» (يعقوب صنوع) في مارس ١٨٧٧. فقد كان النفوذ الفرنسي ، وربما التمويل الفرنسي واضحاً بين مجموعة المهاجرين الشوام المطالبين بحليم والحرية (!) ، أما الأفغاني ومن ورائه رياض باشا فقد كان يطالب بتوفيق والحرية (!). وفي وسط هذه الصورة المعقّدة التي اختلطت فيها المبادىء بالمصالح ، لا نستبعد أيضاً أن اسماعيل ، المناور الأكبر ، كان من وقت لآخر يموّل هذه الصحف للإطاحة بالوزارة الأوروبية ولكن في احتياط شديد ولتحقيق هذا الهدف فقط.

وقد ذكر أديب اسحق أن الأفغاني ، عندما تيقّن من أن اسماعيل سيخلع «لا محالة» قابل تريكو قنصل فرنسا العام وقابل مراسل جريدة «التايمز» وكلّمهما بلسان حزب كبير «في المسألة المصرية ، فكان هذا من أسباب طرده من البلاد». وهذه رواية نصفها صحيح ونصفها خاطىء. فأديب اسحق لا يقول لنا ماذا قال الافغاني لتريكو ولمراسل «التايمز» مما يمكن أن يؤلب الإنجليز أو الخديو توفيق أو الباب العالي عليه.

ولكنّنا نعلم من محمد عبده في كتابه «أسباب الحوادث العرابية» (رشيد رضاج ١ ص ٧٥):

«ثم ذهب وفد من المصريين ومعهم السيد جمال الدين إلى وكيل دولة فرنسا، وأبانوا له أن في مصر حزباً وطنياً يطلب الإصلاح ويسعى إليه، وأن الإصلاح لمصر لا يتمّ إلّا على يد ولي العهد توفيق باشا. وانتشر ذلك في القاهرة وغيرها، وتناقلته الجرائد. وهي أول مرّة عرف فيها اسم الحزب الوطني الحر».

ويمكننا الآن أن نحدّد تاريخ هذا التحرّك السياسي من جانب الأفغاني فهو لا شك قد تمّ في وقت ما بين مايو ١٨٧٩ و٢٦ يونيو ١٨٧٩، تاريخ خلع اسماعيل وتولّي توفيق، لأن تريكولم يصل إلى مصر لتولّي مهام منصبه إلّا في مايو ١٨٧٩. وفي هذا التاريخ أصبح معروفاً للخاص والعالم أن خلع اسماعيل وشيك، بعد إقالته للوزارة الأوروبية الثانية، وزارة توفيق (١٠ مارس ١٨٧٩ — ٧ ابريل ١٨٧٩)، وتعيينه شريف باشا في ٧ أبريل ١٨٧٩ على رأس وزارة مصرية ديمقراطية بحتة يظاهرها برلمان (مجلس شورى) متماسك وقوى وطنية متماسكة تجلّت في رفض البرلمان وأعيان البلاد مشروع ريفرز ويلسون باشهار افلاس مصر دولياً والغاء قانون المقابلة، وإعلانهم «اللائحة الوطنية» في ٢ ابريل ١٨٧٩. وقد استدعى اسماعيل قناصل الدول إلى قصر عابدين في ٩ أبريل ١٨٧٩ وأعلنهم بموافقته على «اللّائحة الوطنية» وبهذا برز اسماعيل كزعيم للحركة الوطنية في مواجهة التدخّل الأجنبي وكزعيم لدعوة مصر للمصريين وزعيم للحركة الدستورية في البلاد. في هذا التاريخ بالذّات قرّرت انجلترا وفرنسا وتركيا خلع اسماعيل، ولم تبق إلّا مشكلة من يخلفه: توفيق أم حليم؟ انجلترا والباب العالي يقولان توفيق وفرنسا وحدها تقول حليم. وإن كنت شخصياً أميل إلى الإعتقاد بأن انجلترا قرّرت نهائياً خلع اسماعيل قبل هذا التاريخ، حين سحبت قنصلها المعتدل اللورد ڤيڤيان في ٢٠ مارس ١٨٧٩ لاعتراضه على تطرّف السير ريفرز ويلسون واعتراضه على إشهار افلاس مصر، وأحلت محلّه السير فرانك لاسيلز لإتمام «العملية»، عمليّة خلع اسماعيل.

من كل هذا نستخلص أن الأفغاني حين ذهب إلى قنصل فرنسا مع بعض أعضاء الحزب الوطني إنّما ذهب ليترافع عن حق توفيق في خلافة أبيه ولإقناع تريكو بتنازل فرنسا عن تأييد حليم حتى يتم خلع اسماعيل في يسر، مع إضفاء صفة الشعبية على توفيق بتصوير أن اختياره من «إرادة الأمة»، وبهذا يكون الأفغاني. في أخطر مرحلة من مراحل الكفاح الوطني ضدّ التدخّل الأجنبي، حين اجتمعت كلمة العرش المصري والبرلمان المصري والأعيان المصريين على الوقوف صفاً واحداً ضدّ التدخّل الأجنبي، بل وحين التفّ الضبّاط العرابيون حول اسماعيل لحمايته من مؤامرات الدول العظمى لخلعه وإقامة دمية مكانه يحكمون من خلالها البلاد. وبهذا يكون الأفغاني قد قاد شرذمة من أعضاء الحزب الوطني من الإصلاحيين المحافظين الموالين لمحور تركيا — انجلترا فعجل بالإجهاز عليه وعلى انتفاضته الوطنية الدستورية، زائفة كانت أم مخلصة (في رأي كرومر أنها كانت مجرد «تياترو» أقامه هذا المناور العظيم.

على كل نحن نعلم من سليم العنحوري أن الافغاني قاد هذا الوفد نفسه لمقابلة الأمير توفيق في نفس الفترة (مايو ١٨٧٩) لمبايعته حتّى حين كان أبوه اسماعيل لا يزال جالساً على أريكة مصر. قال العنحوري: «وبعد حين ناب الأفغاني عن الأمة بسفارة إلى الخديو («يقصد الأمير توفيق فالإشارة إليه كخديو جاءت لأن العنحوري كان يكتب بعد عزل اسماعيل وتعيين توفيق خديوياً على مصر» ل. ع.) فذكرت ذلك (مرآة الشرق) بطنطنة عادت عليه بالوبال وعليها بالتعطيل والنكال» (رشيد رضا ١ / ٤٧ — ٤٨). أمّا العنحوري نفسه فيعترف أنه منذ التهاب الخواطر الثورية نتيجة لثورة الجيش الأولى على الوزارة الأوروبية وضرب ويلسون ودي بلنيير وطرد نوبار، كل ذلك بترتيب خفي من الخديو اسماعيل، ثم هياج البلاد على الوزارة الأوروبية الثانية، وزارة توفيق «رأى المؤلف أن المسلك وعر والموقف خطر» فاستقال من رياسة تحرير «مرآة الشرق» فسلمها الأفغاني لتلميذه ابراهيم اللقاني منذ العدد ١٦، وعاد إلى لبنان. أما الجريدة فقد ازدادت لهجتها عنفاً «بإيعابها مبادىء الثورة وأمالي الشكوي والتعريض». باختصار: العنحوري يقول أنه خاف

فانسحب ، خاف من الإسراف في حرية الرأي والدعوة الى الثورة . الثورة على من ؟ على الخديو اسماعيل طبعاً ، رغم أن البرلمان والجيش وأعيان البلاد تجمهروا وراءه في مواجهة التدخّل الأجنبي : « وكسبت صحف الأخبار أهمية ماكان لها أن تكسبها في اسمي البلاد مدنيّة » . وهذه هي الفترة التي تحرّك فيها الافغاني مع وفده المصري لمبايعة توفيق قبل الأوان ولإعلان تأييده أمام قنصل فرنسا . كل هذا تمّ في ابريل ومايو ١٨٧٩ . وفي يونيو خلع اسماعيل وتولّى توفيق .

أمن أجل كل هذا التأييد لتوفيق كافأ توفيق الأفغاني بجزاء سنمار فأمر بإبعاده عن مصر بمجرّد ارتقائه العرش ؟ طبعاً لا . لا بدّ إذن من البحث عن أسباب أخرى لقرار إبعاد الأفغاني عن مصر غير غضب توفيق عليه .

بل أكثر من هذا . فنحن نقرأ في بلنت (« التاريخ السرّي للإحتلال الإنجليزي لمصر» ص ٣٦٩ طبعة نيويورك ١٩٢٢) أن عرابي بعد عودته من منفاه في سيلان ابلغه في ١٩٠٣ : «أن خلع اسماعيل رفع عبئاً كبيراً عن كواهلنا وقد هلّل له العالم كلّه ، ولكن كان من الأفضل أن نخلعه نحن أنفسنا ، وبذلك كان يمكننا التخلّص من أسرة محمّد علي كلّها ، التي لم يكن بين أفرادها غير سعيد صالحاً للحكم ، وكان يمكننا إعلان الجمهورية . وقد اقترح الشيخ جمال الدين على محمد عبده اغتيال اسماعيل علي كوبري قصر النيل ووافقه محمد عبده على ذلك» . أمّا تعليق محمد عبده على هذه الحكاية فهو كما يلي في رواية بلنت :

«أما بالنسبة لما قاله عرابي من أنه اقترح في ذلك الوقت عزل اسماعيل فلا شكّ أن هذا كان موضوعاً للحديث سراً . وقد كان الشيخ جمال الدين من أنصار ذلك ، وقد أبلغني ، والمتكلّم هو محمدعبده ،أن اسماعيل ينبغي أن يغتال في يوم من أيّام مروره اليومي في عربته على كوبرى قصر النيل ، وقد وافقته على ذلك بشدة ، ولكن الأمر لم يتجاوز مجرّد الحديث فيما بيننا ، فقد كان ينقصنا شخص قادر على الإضطلاع بقيادة هذه العملية . ولو أنّنا كنّا نعرف عرابي في تلك الفترة لكان جائزاً أن نرتّب الأمر معه ، ولكان ذلك أفضل شيء يمكن أن يحدث ، لأنّه كان سيمنع

تدخّل أوروبا . ومع ذلك فإنّه لم يكن من الممكن إقامة جمهورية مع حالة الجهل السياسي الذي كان يسود الشعب» («التاريخ السرّي» ص ٣٧٥).

وربما كان هذا مفتاحاً إلى أسباب طرد الخديو للأفغاني غالباً بإيعاز من الإنجليز ، وهو أنه أول من أدخل فكرة الإغتيال السياسي في قاموس السياسة المصرية على المستوى الشعبي . ومن يفكّر في قتل اسماعيل يمكن أن يفكّر أيضاً في قتل من يخلفه على العرش ، فمصر قد عرفت حكامها يغتالون بعضهم بعضاً ، ولحساب الطبقة الحاكمة ، ولكن هذه كانت أول مرّة يطرح فيها حلّ الإغتيال السياسي على مستوى الجماهير ، والأرجح أن جواسيس الإنجليز كانوا يحملون إليهم أخبار الأفغاني وجماعته أولاً بأول ، وبهذا ظهر الأفغاني لا في صورة المفكر والسياسي فحسب بل في صورة زعيم إرهابي يمكن أن ينظم الجمعيات السرية للإغتيال السياسي على غرار ما كان يفعله الفوضويون والنهليست في أوروبا . وإذا كان ما ذكره محمد عبده صحيحاً من أن اللورد ڤيڤيان هو الذي سعى عند توفيق ضدّ الأفغاني فأبعده ، فمعنى هذا أن الأفغاني كان يدبّر اغتيال الخديو اسماعيل في فترة ما بين ثورة الجيش التي دبّرها اسماعيل للإطاحة بنوبار باشا في ١٨ فبراير ١٨٧٩ وضرب فيها رياض باشا مع الوزيرين الأوروبيين بوصفه مثل نوبار أداة التدخّل الأجنبي ، و١٠ مارس ١٨٧٩ وهو تاريخ سفر اللورد ڤيڤيان قنصل انجلترا العام إلى بلاده . فإبعاده الأفغاني عن مصر تمّ في عهد قنصلية السير فرانك لاسلز . وربما كان هذا معنى وصف «نهيلست» الذي وصف به السير فرانك لاسلز الأفغاني في تقريره الى حكومته لتبرير ابعاد الأفغاني عن مصر (٣٠ أغسطس ١٨٧٩).

من هذا نشمّ رائحة رياض باشا في مؤامرة اغتيال اسماعيل ، بمعنى أن منطقه كان : ما دام اسماعيل يلجأ إلى العنف فسألجأ أنا أيضاً الى العنف . وصلة رياض باشا بالأفغاني معروفة ، فقد كان الأفغاني يمثله وسط المثقّفين وفي المحافل الماسونيّة وفي الجماعات الوطنيّة وعلى منابر الصحف بمثل ما كان يمثّل الأمير توفيق وقد تأثّر محمد عبده بأفكار استاذه الأفغاني عن رياض باشا والأمير توفيق فخدم في ظلّها بعد طرد

الأفغاني من مصر أيّام وزارة رياض باشا في ١٨٨٠ — ١٨٨١ ، وقد بلغ من حماسة محمد عبده لرياض باشا أنه صوّره في صورة المنقذ لمصر ورأى فيه صورة «المستبد العادل» ، قائلاً أن ظهور هذا المستبد العادل في الشرق يمكن أن يعلّم الأمّة في خمس عشرة سنة ما لا يمكن أن تتعلّمه في خمسة عشر قرناً ، فيدرّب الشعب على الحكم المحلّي ليعدّه للحياة النيابيّة (أنظر «محمد عبده» للدكتور عثمان أمين).

وقد كان أكثر مريدي الأفغاني ، على غير رأيه ، من دعاة الدستور والحياة النيابيّة في هذه الفترة ، كما كان أكثر مريديه لا يشاركونه كل هذه الحماسة لتوفيق أو لرياض باشا ، بل كانوا يلتفّون حول راية مصر للمصريين التي أصبحت قضية القضايا عندما دخل العرابيّون. وفي رأي الأستاذة نيكي كيتي أن الأفغاني ورياض باشا كانا يعبّران عن تيّار تركيا الفتاة في مصر. ومن هنا تجلّت ذبذبة الأفغاني في هذه الشهور الستّة السابقة لإبعاده ، فقد كان عليه أن يساير التيّار المصري والدستوري الجارف رغم ولاءاته العثمانيّة ورغم إيمانه بنظرية «المستبد العادل» وإلّا انعزل عن التيّار الوطني الديمقراطي الكبير. والأرجح أن الأفغاني ساعد على إنشاء جمعية «مصر الفتاة» في الاسكندرية فقد كان كثير من أعضائها من مريديه . ونستطيع أن نعرف من كلام محمد عبده في ويلفريد بلنت أن الأفغاني ومحمد عبده حتّى ١٨٧٩ لم يكونا على معرفة بعرابي والضباط العرابيين الذين كانوا في أزمة اسماعيل مع الدول الأجنبية يلتفون حول اسماعيل لحمايته رغم رأيهم السيء في اسرافه وما جرّ من خراب على مصر ، وبالتالي ما كان يمكن أن يفكّروا في اغتياله أو في عزله في تلك الفترة بالذّات. ومع ذلك نجد أن الأفغاني لصلاته بتوفيق وبرياض باشا وبالباب العالي ، يركب تحت ضغط التيّار الجارف موجة الوطنية «المصرية» لحضّ الناس على الثورة لاقتلاع نوبار والوزارة الأوروبية لا باسم الباب العالي ولكن باسم مصر للمصريين. يقول سليم العنحوري (في رشيد رضا ج ١ ص ٤٦ — ٤٧) إن الأفغاني في ١٨٧٨ استفحل شأنه في السياسة المصرية.

«فتغيّرت ثم لهجته في أحاديثه ، وأخذ يقرب منه العوام ويقول لهم أثناء مكالماته

ما معناه : إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد ، وربيتم بحجر الاستبداد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة (« الهكسوس » ل . ع .) ، حتّى اليوم وأنتم تحملون نير الفاتحين وتغنون لوطأة الغزاة الظالمين ، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور ، وتنزل بكم الخسف والذل . وأنتم صابرون بل راضون وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتجلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط وأنتم في غفلة معرضون. فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوة ، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثّر فتثير النخوة والحمية ، لما رضيتم بهذا الذل والمسكنة . ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول ، ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم ضاحكون . تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين ، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه ، ويهيض عظامكم بأداة عسفه ، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة ، لا حسّ لكم ولا صوت. أنظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبه ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة ابائكم وعزّة أجدادكم :

«وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم   إن التشبّه بالرجال فلاح

«هبوا من غفلتكم ، أصحوا من سكرتكم ، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول ، عيشوا كباقي الأمم أحرار سعداء أو موتوا مأجورين شهداء إلى غير ذلك ممّا من شأنه أن يحرّك الماء فيجعله ناراً ، ويثير نسيم الصبا فيغادرها اعصاراً . فبدأت تنتشر حركة الخواطر في الديار المصرية ، وأخذ القوم يشكون من حكومتهم متململين ، ويتطاولون بأعناقهم إلى ما يقول مشرأبين . ومنذ ذلك الحين طارت الشرارة الأولى من شرارات الثورة العرابية . وكان المؤلّف (« العنحوري نفسه » ل. ع .) قد لمح إلى هذا في بعض اعداد صحيفته (مرآة الشرق) بقوله في جملته الإفتتاحيّة :

«أرى خلل الرماد وميض نار   وأخشى أن يكون له ضرام».

«فثار بعض قادة الجند بولسن ودبلنيير الوزيرين الأجنبيين وأوسعوهما ضرباً وإهانة. واجتمع في بيت الشيخ البكري ثم في بيت راغب باشا لفيف من أعيان البلاد وعمد الأرياف وأجمعوا على تغيير الوزارة النوبارية ثم التوفيقية».

ورواية سليم العنحوري لكلام الأفغاني في ١٨٧٨ للحضّ على الثورة يبرز بعض المعاني الهامة أهمها:

(١) أن الأفغاني في ١٨٧٨ساير دعوة مصر للمصريين ليؤلب الناس على الحكومة الأوروبية.

(٢) أن الأفغاني يذكر المصريين بكل غزاة مصر فيما عدا الأتراك والإنجليز، في حين أن الوجود التركي وسطوة الإنجليز في الوزارة الأوروبية كانا أكبر خطرين ماثلين على المصريين، ممّا يدلّ على أن الأفغاني كان ينسق خططه وخطبه مع محور تركيا — إنجلترا المتمثّل في رياض باشا.

(٣) إن الإشارة إلى «العلويين»، وهي تعني أسرة محمد علي، بين غزاة مصر توضح صراحة أن الأفغاني إنّما كان يحضّ على الثورة على اسماعيل بمثل ما كان يحضّ على الثورة على الحكومة الأوروبية، رغم أن اسماعيل كان معادياً للحكومة الأوروبية.

(٤) أمّا قول العنحوري بأن كلمات الأفغاني أطلقت الشرارة الأولى في الثورة العرابية فكلام غير دقيق لأنّ الأفغاني ومعه محمد عبده كان لهما رأي سيء في زعماء العرابيين نعرفه من خطابات محمد عبده وغيره للأفغاني من بيروت عام ١٨٨٣، وهي محفوظة في الوثائق البريطانيّة، وقد تحدّث عنها الأستاذ إيلي كدوري في كتابه عن «الأفغاني» (ص ٢٦ — ٣٤)، وهي تفيض بالإحتقار لجهل عرابي ورجاله ولعدم خبرتهم بشئون الحكم والسياسة حين تولّوا أمر البلاد بعد نفي الأفغاني. فضلاً عن أن دعوة «مصر للمصريين» والدعوة الدستورية، وهما لبّ الثورة العرابية تناقضان دعوة العروة الوثقى العثمانيّة ودعوة «المستبد العادل» وهما عماد تفكير

الأفغاني السياسي. فالأدقّ إذن أن يقال أن التيّار «المصريّ» الجارف ضدّ الوزارة الأوروبيّة هو الذي أرغم الأفغاني على إخفاء خط توفيق — رياض — الباب العالي وركوب موجة مصر للمصريين مرحلياً حتّى يتم التخلّص من نوبار والوزارة الأوروبية الأولى ثم من الخديو اسماعيل ثانياً، وليس العكس. وقد أثبتت الحوادث أن محمد عبده وتلامذة الأفغاني الذين تعاونوا مع الخديو توفيق تعاوناً تاماً أيّام حكم رياض باشا وعثمان رفقي باشا وفي قمّة صدامهم مع العرابيين، لم يتعاونوا مع العرابيين إلّا في آخر لحظة حين استفزّت الباب العالي الأساطيل الأوروبيّة المتجمهرة في الإسكندرية توطئة لاحتلال مصر.

•

جمال الدين الأفغاني

٧ ــ المرحلة المصرية (٣)

رأينا كيف أن طرد الأفغاني من مصر في ٣٠ سبتمبر ١٨٧٩ بأمر الخديو توفيق كانت له تفسيرات متعددة كان أضعفها رأي أديب اسحق وهو أن الأفغاني أبعد عن مصر لأنه قاد وفداً مصرياً لمقابلة تريكو قنصل جنرال فرنسا في مايو ١٨٧٩ وتحدث اليه «بلسان حزب كبير» ــ في موضوع خلع الخديو اسماعيل وفي موضوع من يخلفه على عرش مصر «فهال أمره بعض أمراء المصريين («يقصد زعماءهم» ل.ع.) ، فقويت بذلك حجته وشأنه ونفذت سعاية أعدائه ، فأمر الخديو الجديد بنفيه. هذه أضعف رواية ، لأننا نعلم أن الأفغاني حين ذهب لمفاوضة تريكو إنما ذهب لإقناعه بحق الأمير توفيق في تولي عرش أبيه اسماعيل بعد خلعه بدلاً من تولي الأمير حليم ، مرشح بعض أعضاء الحزب الوطني وبعض العرابيين في مرحلة ما ، ومن غير المعقول أن يأمر الخديو توفيق بنفي الأفغاني لأن الأفغاني كان يؤيده. كما أنه من غير المعقول أن يكون هذا دافع الانجليز لنفي الأفغاني ، لأن توفيق كان أيضاً مرشح الانجليز لخلافة اسماعيل بينما كان حليم مرشح الفرنسيين.

أما سليم العنحوري فيقول : «... حتى انقلب دست (اسماعيل) وعلا أريكة الخديوية صاحب السمو الأمير» (توفيق) ، وكان من الواجدين على جمال الدين ، فأخذ يجوس مرامي أفعاله ، ويرود مرامي أقواله بجمهورية شورية («يقصد نيابية أو برلمانية ل.ع.) تحدثه نفسه بتولي زعامتها». وهو كلام غير دقيق لأن توفيق لم يكن أصلاً من «الواجدين» على الأفغاني. وكيف يكون من الواجدين والعنحوري نفسه

يقول عن الأفغاني انه قبل خلع اسماعيل « ناب الأفغاني عن الأمة بسفارة الى الخديو » عادت اليه بالوبال وعلى « مرآة الشرق بالتعطيل والنكال » . والمقصود بالخديو هنا هو غالباً الأمير لا الخديو اسماعيل ، فمن المستبعد أن يفاوض الأفغاني اسماعيل بعد أن كان يدبر مؤامرة لاغتياله ، كما نعلم من محمد عبده وعرابي وبلنت . أما المنسوب الى الأفغاني من أنه كان يريد أن يكون رئيساً لجمهورية مصر . فهو أشبه بالهراء إلا إذا كان الأفغاني « مجنوناً » بالفعل لا يدرك قوته الحقيقية وسط كل أولئك الأمراء والباشوات والعرابيين بخيلهم ورجلهم ، ثم إن هذا يتعارض مع تأييده المعروف للأمير توفيق . وكل ما نستطيع أن نفترضه في هذا الباب أنه كان يبايع الأمير توفيق ، صاحبه في المحفل الماسوني ، وانه كما كتب الأفغاني فيما بعد لرياض باشا عاهد الأمير توفيق على الحكم بالشورى عند توليه العرش . كذلك كل ما نستطيع أن نفترضه أن الأفغاني كان يأمل أن يكون المستشار الأكبر للخديو توفيق يحركه كالدمية كما كان المستشار الأكبر لأعظم خان في أفغانستان من قبل ولكن توفيق تخلّص منه بمجرد توليه العرش . ولم تكن فكرة الجمهورية في مصر مطروحة إلا بعد ثورة عرابي في ٩ سبتمبر ١٨٨١ حين دخل العرابيون في صراع سافر مع الخديو توفيق بعد نفي الأفغاني بسنتين . ثم إن الدعوة الدستورية لم تكن خطأً أصيلاً في تفكير الأفغاني وانما كانت تكتيكاً مرحلياً .

أما محمد عبده — لا شك عن الأفغاني — فقد رجع بحذر توفيق من الأفغاني الى أيام قنصلية اللورد ڤيڤيان ، أي الى مارس ١٨٧٩ على أكثر تقدير ، ونتيجة لتدخّل اللورد ڤيڤيان . وهذه فترة مؤامرة الأفغاني لاغتيال الخديو اسماعيل وهي أيضاً فترة الصراع بين السير ريڤرز ويلسون المتشدد مع اسماعيل واللورد ڤيڤيان المتفهم لاسماعيل ، حول السياسة التي ينبغي أن تتبعها انجلترا في مصر ، وقد انتهى هذا الصراع بانتصار السير ريڤرز ويلسون مؤقتاً وسحب اللورد ڤيڤيان من مصر ، ثم انتهت بانتصار السير ريڤرز ويلسون نهائياً وخلع اسماعيل . وفي تقديري أن قرار الانجليز إبعاد الأفغاني عن مصر يرجع الى عاملين :

(١) إنهم رغم اشتراكهم مع الأفغاني في ضرورة خلع اسماعيل وتأييد توفيق أدركوا أن الأفغاني يعمل لحساب الباب العالي مباشرة أو عن طريق رياض باشا.

(٢) إن الأفغاني خرج من حلقات المثقفين والمناورة مع سادة البلاد الى خط جديد، منسق غالباً مع «تركيا الفتاة» وإصلاحيي تركيا، يقوم على الإرهاب المتمثل في مؤامرات الاغتيال وعلى تحريك الشارع، على غرار ما كانت تفعله الجمعيات السرية المألوفة في أوروبا في ذلك الزمان (الفوضويون والنهيلست). فنحن نعرف من سليم العنحوري أن الأفغاني في ١٨٧٩ خطب «بقاعة (زيزينيا) خطبة في النساء جمعت ألوفاً من الفرنكات فوزعت بإيماء منه على الفقراء» (رشيد رضا ١ / ٤٨)، أو كما يقول العنحوري في مكان آخر «فتغيرت ثم لهجته في أحاديثه وأخذ يقرب من العوام» ويحضهم على الثورة على اسماعيل، حتى ولو أدت به الديماجوجية الى استخدام مجد الفراعنة ودعوة مصر للمصريين لاستنهاض الناس مجاراة للتيار الوطني وللتيار العرابي. وقد كان هذا أخوف ما يخافه الانجليز: عزل اسماعيل نعم. ولكن من يخلعه؟ الشارع المصري أم مولاه الشرعي سلطان تركيا؟ لقد جاوز الأفغاني في لعبة «تركيا الفتاة» الحدود المسموح بها في عملية خلع اسماعيل وقد أثبتت الثورة العرابية أن الثورة العرابية سلاح ذو حدين على تركيا وعلى انجلترا في آن واحد. لقد أدى الأفغاني دوره في مصر والآن ينبغي أن يمضي.

ولكي نعرف شيئاً عن شعور المصريين العام في تلك الفترة الغريبة المفعمة بالنقائض والدسائس، وجب أن نرجع الى وصف محمد عبده لها في كتاب «أسباب الثورة العرابية». قال محمد عبده أن مصر ظلت، رغم أن الخديو اسماعيل أقام فيها برلماناً صورياً منذ ١٨٦٦، تخضع للحكم الاستبدادي، ولكن درجة درجة منذ قدوم الأفغاني الى مصر في ١٨٧١ وبفضل تعاليمه، انتشرت بين المصريين روح الثورة على حكومتهم الاستبدادية («أي على الخديو اسماعيل» ل.ع.).

«فاستيقظت مشاعر، وانتبهت عقول، وخفّ حجاب الغفلة في أطراف متعددة

من البلاد ، خصوصاً في القاهرة . كل ذلك والحاكم القوي في علو مكانه أرفع من أن يناله هذا الشعاع في ضعف شأنه . ولا زال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطيء ، وينتشر في الأنحاء على غير نظام ، الى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية ودولة الروسيا في سنة ١٢٩٣ (١٨٧٧ ل.ع.).

«وجد الناس من أنفسهم لذة في الاطلاع على ما يكون من شأن الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليهم مع دولة الروسيا ، فتطلعوا الى ما يرد من أخبار الحرب. وكثرة الأجانب في هذه البلاد سهلت ورود الجرائد الأوروبية الى طلابها من الأوروبيين ، ومخالطتهم للعامة والخاصة مهّدت الطريق الى العلم بما فيها... وسرى هذا الشعور الى بعض الجرائد العربية التي كانت لا تزال الى هذا العهد قاصرة على ما لا يهم ، فانطلقت في إيراد الحوادث ونشرها وظهر منها الميل الى إطراء ما كانت تأتي به العساكر الروسية ، وازدراء ما كان ينسب الى الجنود العثمانية ، فوجد في الناس الناقم على تلك الجرائد والناصر لها ، وحدث بين العامة نوع من الجدال لم يكن معروفاً من قبل. ثم استحدثت جرائد كثيرة لمباراة ما سبقها في نشر الأخبار ، ومناوأتها في المشرب ، واندفعت الرغبات الى الاشتراك فيها الى حد لا يمكن منعه وقضى سلطان الوقت على سلطان الإرادة القاهرة.

«لم يكن ما ينشر في الجرائد محصوراً في حوادث الحرب ، بل اجترأ الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم في سيرتهم السياسية والمعاشية ، وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ في الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية ، وكثر المتحدثون بما ينشر في تلك الجرائد. وأخذ الشيخ جمال الدين في حمل من يحضر مجلسه من أهل العلم وأرباب الأقلام على التحرير وانشاء الفصول الأدبية والعلمية في مواضيع مختلفة لا تخرج جامعتها عن إصلاح الأفكار وتهذيب الأخلاق فتسابقت الى ذلك الكتاب ، وتبارزت الأقلام ، وأخذت الحرية الفكرية تظهر في الجرائد الى درجة يظن الناظر فيها أنه في عالم الخيال ، أو أرض غير أرض الخيال . ومن يطلع على أعداد جريدة مصر

وجريدة التجارة وجريدة مرآة الشرق والأهرام وصداها ، يرى حقيقة ما ذكرنا »
(رشيد رضا ج ١ ، ص ٣٧ — ٣٨) .

نستطيع أن نستفيد من هذا الوصف لحالة الرأي العام المصري ولحالة الصحافة المصرية بين ١٨٧٧ ، و١٨٨٢ ، أي من الحرب الروسية التركية الى الاحتلال الانجليزي لمصر ، وما كان بينهما من خلع اسماعيل وطرد الأفغاني في ١٨٧٩ ، أن جانباً كبيراً من المصريين كان شامتاً في هزائم تركيا أمام الروس ، على غرار ما حدث في حرب ١٩٣٩ — ١٩٤٥ بين الانجليز والألمان وهذا يدل على أن فكرة مصر للمصريين كانت مختمرة عند جانب كبير من الرأي العام المصري رغم تبعية مصر الرسمية للخليفة السلطان . وقد كان الخديو اسماعيل في سياسته الاستقلالية عن الباب العالي يشجع الجرائد المصرية والرأي العام المصري على الزراية بتركيا والخروج عن طاعة السلطان ، وهي سياسة انتهجها حتى تاريخ خلعه ، وقد كانت من الأسباب التي أدت الى هذه الحرية المطلقة في التعبير التي وصفها محمد عبده . لم يكن هذا الموقف المعادي من تركيا مقصوراً على بعض المثقفين بل امتد الى « العامة » كما يقول محمد عبده ، ومعنى هذا أن رغبة المصريين في الاستقلال عن تركيا كانت لها جذور شعبية . ولكن اسماعيل لم يكن وحده في الميدان ، فقد كان هناك أيضاً الدول العظمى انجلترا وفرنسا وتركيا ، التي كانت تعمل مجتمعة للإطاحة باسماعيل وتعمل فرادى للسيطرة على مصر ، ووجدت في هذه الصحافة «الحرة» أداتها المناسبة للتعبير عن مقاصدها السياسية . وهذا معنى قول محمد عبده ان صحفاً كثيرة أنشئت في هذه الفترة للرد على هذا الخط الوطني الاستقلالي («مناوأتها في المشرب») ، أي للدفاع عن محور تركيا — انجلترا في مواجهة محور روسيا — فرنسا ، فركزت الهجوم على اسماعيل بدلاً من الهجوم على تركيا .

وقد كانت « مرآة الشرق » إحدى هذه الصحف العثمانية التي أسسها الأفغاني في صيف ١٨٧٨ للهجوم على اسماعيل والوزارة الأوروبية الأولى (نوبار) ، فلما سقطت الوزارة الأوروبية الأولى (نوبار) في ١٨ يناير ١٨٧٩ ، بمناورة اسماعيل مع

الجيش ، ثم سقطت الوزارة الأوروبية الثانية (توفيق) في أبريل ١٨٧٩ بمناورة اسماعيل مع البرلمان وأعيان البلاد ، وبرز اسماعيل كبطل وطني يقود المقاومة المصرية ضد الدولة العثمانية من جهة وضد التدخل الأنجلو فرنسي من جهة أخرى ، استمرت «مرآة الشرق» في مهاجمة اسماعيل لحساب الباب العالي ، ولعل هذا هو السبب الحقيقي لانسحاب سليم العنحوري من رياسة تحريرها وقيام الأفغاني بإسناد رياسة تحريرها الى ابراهيم اللقاني الذي «أصارها طوع إشارة الأفغاني» كما يقول العنحوري (يقصد في أيامه كانت لها درجة من الاستقلال) . والمنطق في هذا بسيط : لا بأس أن يهاجم العنحوري الوزارة الأوروبية لحساب المصريين ، أو أن يهاجم اسماعيل لحساب الأوروبيين ، أما أن يهاجم اسماعيل لحساب الباب العالي ، فهذا أكثر مما يمكن ، أن ينتظر من مسيحي لبناني هاجر الى مصر وذكرى المذابح العثمانية في لبنان لا تزال عالقة في مخيلته وقد اضطر الأفغاني نفسه أن يلعب «الكارت» المصري ، بل والفرعوني في بعض خطبه ومقالاته تحت ضغط حركة مصر للمصريين بين الرأي العام في مصر ، وإلا فقد جمهوره . ولذلك فغير صحيح ما يقوله محمد عبده وغيره من أن دور الأفغاني في تحريك الفكر المصري كان أهم عامل في إشعال الثورة العرابية . بل على العكس من ذلك : لقد أدت أفكار الأفغاني العثمانية الى استقطاب ذلك الجناح المحافظ بين مجاهدي الحزب الوطني الحر ثم مجاهدي الثورة العرابية بما أحبط الثورة العرابية بتوجيهها في مسارات دينية بدلاً من تعميق جذورها المصرية .

وقد اشتهر الأفغاني بعدائه للانجليز وبحملاته عليهم في تلك الفترة بالذات وفي هذه الحدود يمكن أن نتحدث باطمئنان كاف الى أثر الأفغاني في إذكاء الوطنية المصرية بمثل ما يمكن أن نتحدث باطمئنان كافٍ الى أثره في دفع حركة الاصلاح الديني والاجتماعي في مصر وغير مصر من البلاد الاسلامية ، الإصلاح من القمة لا من القاعدة . ومع ذلك فلا مناص من القول بأن عداء الأفغاني للانجليز كان يتجلى على أشده كلما اختلف الانجليز مع الأتراك ، وما كان أكثر ما اختلفوا . ومن يذكر تجربة الأفغاني في أفغانستان أيام خدمته في بلاط أعظم خان يستطيع أن يستخلص أن منطق الأفغاني الذي لازمه في أكثر فترات عمره هو أن خطر الاستعمار الانجليزي

على الشعوب الاسلامية كان أكبر من خطر أي استعمار آخر من الدول المسيحية ، وقد حاول في تلك المرحلة أن ينشئ محوراً من روسيا وأفغانستان ضد الاستعمار البريطاني في الهند ووسط آسيا الاسلامية. وفي قمة صراعه في مصر ضد الوزارة الأوروبية نجده يجدد هذه الذكريات الروسية القديمة. ففي خريف ١٨٧٨ نشرت جريدة « مصر » مقالاً بعنوان « البيان في الانجليز والأفغان » والنص العربي ليس أمامي وانما أمامي قسم من الترجمة الانجليزية لهذا المقال نشرته جريدة « النحلة » (عدد ١٥ ديسمبر ١٨٧٨) ، التي كان يحررها لويس صابونجي في لندن ويصدرها باللغتين الانجليزية والعربية ، وفي هذا المقال يتحدث الأفغاني عن حرب الاستقلال الأمريكية وعن ثورة الهند في ١٨٥٧ كأدلة على مفاسد الحكم البريطاني ، نجده يقول :

« ولا تزال آثار هذه البغضاء والعداوة للبريطانيين باقية الى اليوم ، وقد بلغت من الحدة أنه ليس هناك هندي يعيش الآن لا يصلي من أجل زحف الروس الى حدود الهند ، ولا ينتظر بلهفة ورود خبر سار باقترابهم حتى تتاح فرصة التخلص من السيطرة الانجليزية . وهنا أيضاً يتضح أن هذا الشعب الانجليزي لو لم يستأثر لنفسه وحده بكل خيرات الغير ولو لم يدنس نفسه باغتصاب ما ليس له ، لما أمكن حدوث مثل هذا التحالف بين الطوائف المتعارضة تماماً في معتقداتها الى حد أن كل طائفة منها كانت لتشرب هنيئاً دم غيرها من الطوائف في ظروف أخرى...

« ما أبعد الفرق بين هذه السياسة وسياسة الروس... فالحكومة الروسية لم تحتل أية بلاد إسلامية... إلا ونجحت في اجتذاب محبة أهلها الذين رقت الكثيرين منهم الى مناصب عالية واختارت من بينهم لجيشها قواداً وضباطاً ، بينما لا تجد في الهند أحداً رقي إلى مثل هذه المناصب... ولهذا السبب لا تلقى ساخطاً واحداً في تلك البلاد المذكورة آنفاً ، ولا تجد أحداً لا يحس بالعرفان نحو الحكم الروسي...

« وبالإضافة الى ذلك ، ما أبعد الفرق بين سياسة الانجليز وسياسة الفرنسيين في الجزائر. فأهل الجزائر أسعد حالاً من أهل الهند بدرجة لا تقاس... ثم انظروا الى

مصر... أهناك في مصر أية منشأة نافعة أسسها الانجليز أو أي أثر لشيء أقاموه في سخاء دون طلب المنفعة؟ كلا فكلما وجد مظهر لذلك فنشؤه الفرنسيون. ففي مصر لا يجد المرء داراً واحدة للتعليم وللعلم أنشئت منذ أيام المرحوم محمد علي باشا إلا ومنشؤها ومنظمها ومديرها فرنسي. المجد للأمة التي تنطق أعمالها بفضلها، والتي يشهد العالم كله بفضائلها وطهارة ذيلها الذي لم تلطخه أوزار الطمع».

وقد ردّ لويس صابونجي على رأي الأفغاني في الانجليز في جريدة «النحلة» كما ورد في جريدة «مصر» عدد ٢٣ نوفمبر ١٨٧٨. وقد رد الأفغاني في «مصر» عدد ١٢ نوفمبر ١٨٧٨ على رد صابونجي وغيره من المعلقين الانجليز قائلاً إنه لم يذكر عن فظائع الانجليز إلا واحداً من ألف وان الردود عليه تتميز بالأنانية الانجليزية وهي خطت بريشة الغرور وبقلم الخداع... الخ. ويبدو أن الحرب الانجليزية الأفغانية الثانية (١٨٧٨ — ١٨٨٠) قد جددت مرارة الأفغاني على الانجليز ويبدو أنه في هذه الفترة (أواخر ١٨٧٨) كتب كتابه «تتمة البيان في تاريخ الأفغان» الذي أشار في نهايته الى بداية الحرب الروسية الانجليزية في ١٨٧٨، وقد أعلنت جريدة «مصر» (العدد ٢٨ المجلد الثاني ٩ يناير ١٨٧٩) عن قرب صدور هذا الكتاب، والكتاب لا يتعرض لدور الأفغاني في أفغانستان.

وقبيل ذلك كان الأفغاني قد نشر في جريدة «مصر» (العدد ٢٠ المجلد الثاني في ١٥ نوفمبر ١٨٧٨)، مقالاً بعنوان «العلة الحقيقية لسعادة الانسان» وخلاصتها أن سعادة الانسان تأتيه من أداء واجب في المجتمع، لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم، وانه لا طاعة للحكام إلا إذا قاموا بحماية شعوبهم وحكموا بالقوانين العادلة، أما الحكام الجشعون أو الظالمون فلا تجب لهم طاعة. هذا ويسوق الأفغاني دعاوى الانجليز في استعمار الهند أنهم مدوا السكك الحديدية وبنوا المدن وأنشأوا المدارس. ثم يسوق رد الهنود على هذه الدعاوى أن الانجليز انما فعلوا ذلك لاستنزاف ثروة الهند ونقلها عن طريق التجارة الى الجزر البريطانية، وقد استنزفوها وتركوا الهند تلتهمها المجاعات. وغير صحيح ما يزعمه الانجليز من تخلف الهنود

العقلي ، لأن أبناء بروتوس كانوا متبربرين يهيمون في الوديان والأحراش حين كان أبناء براهما ومهاديف قد أسسوا الشرائع الانسانية والقوانين الاجتماعية . أما المدارس التي أنشأها البريطانيون في الهند فقد كانت لتخريج الموظفين الملمين بالانجليزية ليخدموا الانجليز في مكاتبهم . وإذا ادعى الانجليز أنهم رفعوا ظلم الحكام الهنود ، فقد كان هذا الظلم محصوراً في مناطق ضيقة أما ظلم الانجليز فقد عمّ كل البلاد .

وفي هذا المقال يقول الأفغاني إن الملوك يزعمون دائماً أن الحق في جانبهم . فقيصر روسيا يبرر حرب روسيا مع الدولة العثمانية بقوله بأن تركيا تضطهد المسيحيين من رعايا الدولة العثمانية ، أما العثمانيون فيردون على ذلك بقولهم : إذا كانت قلوب الروس تفيض هكذا بالرحمة ، فلماذا لا يبدي الروس هذه الرحمة في معاملة البولنديين داخل حدودهم . ثم ان هذا الاضطهاد العثماني لمسيحيي الدولة العثمانية لو كان صحيحاً لأكره العثمانيون رعاياهم المسيحيين أن يعتنقوا الاسلام منذ زمن طويل . إن كل إنسان يجد دائماً المبررات لفعاله الشريرة ، حتى أظلم الناس يفعلون ذلك . فالرجل ما ظل فقيراً يبقى عادلاً ورحيماً ومندداً بالجشع ومحباً للوطن وللحرية ، ولكن ما أن يعلو في المكانة حتى نراه قد تحوّل الى إنسان آخر ، فظّ في معاملة الفقراء ، ظالم جشع شهواني خرب الذمة غير مكترث بالصالح العام ، بل وخائن للوطن وللحرية مقتنع بأن الناس لا يستحقون الحرية لأنهم غير أهل لها ، بل مقتنع بأن الحرية تدمر الناس لو أصابوها . فالأنانية هي القانون الذي يحكم أكثر الناس والأنانية هي التي تجعلهم يبررون أعمالهم الشريرة ، والأنانية هي مصدر كل تعاسة وشقاء ولا نجاة للناس من شقائهم إلا بالاحتكام الى «العقل» في كل شيء وبتحرير أعناقهم من استعباد السلاطين الأنانيين والخروج عن طاعتهم . وليس هناك إلا نوع واحد نافع من حب الذات ، وهو ما يدفع الإنسان الى خدمة المصلحة العامة ويجعل من العقل أداة للمحبة . (وقد أعاد رشيد رضا نشر هذا المقال في «المنار» المجلد ٢٣ بتاريخ ٢٨ يناير ١٩٢٢) . والأرجح أن الحرب التركية الروسية لم تكن مصدر ارتياح للأفغاني لأنه سقط فيها بين ولائين ، ولائه لتركيا وصداقته القديمة للروس . فهو رغم دفاعه الشكلي عن الترك لا ينحاز اليهم انحيازاً مطلقاً .

هذه الأفكار ، رغم أنها لا تأتي بجديد ، كانت بمثابة حضّ على الثورة في ذلك الوقت الذي أجمع المصريّون فيه على فساد حكم اسماعيل بغضّ النظر عن مواقف اسماعيل الوطنية والديمقراطية في أواخر حكمه . ولكن رغم هذه الدعوة للثورة لا نجد الأفغاني يقدم للناس الحلول الديمقراطية المألوفة ، بل يجد الحل في نظرية «المستبد العادل» أو «المستبد المستنير» ، كما كان فلاسفة التنوير في فرنسا يسمّونه في القرن الثامن عشر despote éclairé أو ما يسمّيه الإنجليز «المستبد الخير» benevolent despot

نجد هذا في مقال الأفغاني حول «دائرة معارف بطرس البستاني» وهي المقالة التي نشرتها جريدة «مصر» في ٢٥ أبريل ١٨٧٩ (المجلّد الثاني ، العدد ٤٣) ، وقد نشرتها أيضاً في ١٨٧٩ جريدة «الجنان» التي كانت تصدرها في بيروت أسرة البستاني . في هذه المقالة يقول الأفغاني أن الإنسان مكّون من جوهر نوراني عاقل ومن جسد حيواني مظلم . وفي أكثر الناس تسود الطبيعة الحيوانية وتدفعهم إلى التماس اللذّات البهيمية ، ولكن العقل يسود في قلة من الناس ، وهم الصفوة . ولكن الصفوة العاقلة ذاتها تشتمل على فريقين من الناس : فريق من الحكّام الذين يستخدمون العقل للقتل والنهب والقهر ، وفريق آخر من الحكماء والعلماء والمخترعين ، وهؤلاء يتجرّدون من صفاتهم البهيمية ويثقفون عقولهم بالمعرفة الحقّة وبتعاليم العقل ويحاولون نشر المعرفة بين الناس . ومن يراجع تاريخ اليونان والرومان والفرس والكلدانيين في العالم القديم ، يجد أن أسماء حكّامهم قد اندثرت من ذاكرة الإنسانيّة بينما بقيت أسماء فلاسفتهم وعلمائهم ، الخ ... وهذا ما تفعله «دائرة معارف البستاني» : تنشر المعرفة بين الناس . والأفغاني يهيب بأبناء الشرق أن يدركوا أن مصدر قوّة أبناء الغرب وسرّ سيطرتهم على الشرقيين هما من تقدمهم في العلوم والمعارف ومن تخلّف الشرقيين فيهما ، فإذا أراد أبناء الشرق استرجاع مجدهم القديم والظفر باستقلالهم الضائع فلا سبيل أمامهم إلّا سبيل العلم والتعليم . وهذا الموقف المثالي بالمعنى الفلسفي يقربنا جداً من نظرية الصفوة أو حكومة الفلاسفة

الأفلاطونية. وهو ذاته مجرّد امتداد لنظرية المرشد الكامل التي اعتنقها الأفغاني من فترته الشيخية والبابية أيّام اجتهاداته الأثني عشرية والشيعية الأولى في صدر شبابه.

وفي مقال الأفغاني عن «الحكومة الاستبدادية» المنشور في جريدة «مصر» (العدد ٣٣، المجلّد الثاني، في ١٤ فبراير ١٨٧٩)، يقول الأفغاني أن هناك جملة أسباب تحول دون مناقشة الشرقيين لموضوع الحكومة الجمهورية ومن هذه الأسباب استبداد الطغاة الذي يجرّد الرعايا من حقوقهم. وانتشار الخرافات بين الشعوب الشرقية. وهي التي تجعل هذه الشعوب تستميت في مقاومة العلوم الفلسفية الحقة. هذان العاملان يعوقان أي كاتب شرقي من الكتابة حول الحكومة الجمهورية وتحليل طبيعتها وبيان مزاياها وسعادة من اتخذوها نظاماً لحكمهم ورفعة المحكومين بها على كل المجتمعات البشرية. ونفس هذين العاملين (أي استبداد الطغاة واستسلام الشعب للجهل والخرافة يقصد في مصر طبعاً) هما اللذان يحولان دون اضطلاعه ببيان طبيعة الحكومة الدستورية وإظهار مزاياها وتوضيح كيف أن من يساسون بالحكومة الدستورية تستيقظ فيهم الفطرة الإنسانيّة السليمة التي تحفزهم للخروج من حياتهم البهيمية الوضيعة لبلوغ أقصى درجات الكمال والتخلّص من نير الحكومة الاستبدادية التي تثقل كواهلهم. ثم يتحدّث الأفغاني في هذا المقال عن الفرق بين الحكومات الاستبدادية فيقسمها إلى أنواع: فهناك الحكومة القاسية القائمة على استبداد الغزاة النهابين. والحكومة الظالمة التي ألفتها شعوب المشرق في ماضيها وحاضرها وعرفتها دول الغرب في الماضي. والحكومة الرحيمة التي تتجلى في أعلى أشكالها في الحكومة المستنيرة. وهذه هي الحكومة التي ترقى الاقتصاد والتجارة والعلم والتربية وحقوق الإنسان وتفرض الضرائب العادلة وتوازن ميزانية الدولة مستعينة في ذلك بالخبراء من أهل العلم. والأفغاني يتوسّع في تزكية هذا النوع من الحكومة، ولكن الكلام عن الميزانيّات المختلفة فيه طبعاً إشارة واضحة إلى ارتباكات الخديو اسماعيل المالية. وفي النهاية يوجه الأفغاني التحذير لطغاة الشرق بسوء المصير (يقصد طبعاً الخديو اسماعيل بصفة أساسية). ولكن المهم في كل هذا هو أن الأفغاني رغم تفضيله

للنظام الجمهوري نراه يسهب في مزايا حكومة «المستبد العادل» أو «المستبد المستنير» ، وكأنما هو يرى أن الجمهورية أشبه شيء بالمدينة الفاضلة التي تحدث عنها الفلاسفة ولكنها بعيدة التحقيق ولاسيما في الشرق الذي ألف الاستبداد ، فالإختيار عنده إذن ليس بين الجمهورية والاستبداد الجاهل ، لكن بين الاستبداد الجاهل والاستبداد المستنير . وربما كانت إشارات الأفغاني المتعاطفة الى النظام الجمهوري هي التي روّجت بين أعدائه أنه كان يدعو للجمهورية ، وجعلت سليم العنحوري يردّد هذه التهمة فيما كتبه عن الأفغاني .

وما دمنا نبحث فيما كان الأفغاني يقوله في مصر قبل إبعاده عنها لنعرف الخط السياسي الأساسي الذي كان يدعو له ، فلا مناص من أن نقف أمام خطبته الشهيرة في قاعه زيزينيا بالاسكندرية ، وقد دوّنها مندوب جريدة «مصر» ، ونشرتها الجريدة المذكورة في العدد ٤٧ ، المجلّد الثاني ، بتاريخ ٢٤ مايو ١٨٧٩ بعنوان «حكيم الشرق» ومنها نعلم أن جماعة من المثقّفين في الإسكندرية دعوا الأفغاني لإلقاء خطبة أو محاضرة في قاعة زيزينيا ، ولمّا كان الدخول بتذاكر تباع يمكن أن نستنتج أن الجمهور لم يكن من العامة ولكن كان من الطبقات القادرة وهذه هي المحاضرة التي ذكر سليم العنحوري أنها ألقيت في جمهور من النساء ووزعت حصيلتها (آلاف من الفرنكات) على الفقراء بتوجيه من الأفغاني . ويبدو أن منظم المحاضرة كان إحدى الجمعيّات النسائية في الاسكندرية ، وهو شيء ذو مغزى لمن يريد أن يدرس حركة تحرير المرأة في مصر ، فهو يدلّنا على أن المرأة المصرية قد بلغت في تحررها أيّام اسماعيل مرحلة المشاركة في الحياة العامة ، منذ أنشأ الخديو اسماعيل في ١٨٦٤ أول مدرسة للبنات في مصر في ١٨٦٤ ، لا شكّ بفضل رفاعة الطهطاوي وتلاميذه .

قال الأفغاني في هذه المحاضرة أن روح الجنسية (يقصد «القومية» ل . ع .) قد ضعفت ، وبضعفها ضعفت جميع طبقات المجتمع . والسادة الحاضرون في المحاضرة هم أحفاد قدماء المصريين أو الفينيقيين أو الكلدانيين («لا شكّ أنه كان بين الحاضرين عدد كاف من السوريين والأرجح أن هذه المحاضرة كانت لجمهور

مختلط من الرجال والنساء» ل. ع.). وبعد أن يسهب الافغاني في وصف أمجاد المصريين والفينيقيين في الحضارة وآثارهم الشاهدة على عظمتهم وما كان لهم من أثر في تمدين اليونان والتدليل بذلك كلّه على خطأ النظرية القائلة بتخلفهم الأصيل يقول، ومع ذلك فالشرق الآن قد قسّمه الأجنبي بسبب تخلّفه، ولهذا التخلّف سببان: الأوّل هو التعصّب، والثاني هو «الاستبداد». أمّا التعصّب فهو إساءة استعمال الدين والخروج عن سنّة الأنبياء مؤسّسي الأديان، من مهاديف إلى زرادشت إلى موسى وعيسى ومحمد الذين لا نجد في تعاليمهم إلّا الدعوة إلى نبع الحقيقة وهو الله، والدعوة إلى الخير والنهي عن الشر. وقد انحرف الكثيرون من أتباع هذه الأديان بها إلى التعصّب والتفرقة بين الطوائف في شعوبهم وإثارة الأحن والبغضاء فيما بينهما. أمّا الاستبداد فهو تقييد الأمّة بإرادة رجل واحد. وقد انتهت هذه المحنة منذ أن حقّق المصريّون الحكم البرلماني الذي لا مناص من تأييده إذا أردنا له الاستمرار («هنا يفكّر الأفغاني في اجتماع الأمة وزعمائها والجيش وقادته على تأييد اسماعيل وبرلمانه ووزارته الدستورية برياسة شريف باشا التي تشكّلت في ٧ أبريل ١٨٧٩ لمواجهة التدخّل الأجنبي ورفض اشهار افلاس مصر بعد إقالة وزارة توفيق، أو الوزارة الأوروبية الثانية. وهذا معنى قوله أن الاستبداد قد انتهى، فلو أن الأفغاني مضى في التنديد باسماعيل حين تألّبت عليه انجلترا وفرنسا وتركيا لخلعه لبدا في صورة الخائن وفقد كل قواعده بين المصريين» ل. ع.). وما دام الطغيان قد انتهى، لم يبق إلّا «الحماسة» التي بها يخرج المصريون من محنتهم، وهي تتجلّى في الإيمان «بالجنس» («يقصد القومية المصرية») و«بالأمّة» («أياً كان معناها» ل. ع.) و«بالوطن». ومن أجل هذا يدعو الأفغاني السادة الحاضرين لتأسيس حزب وطني يحمي حقوق البلاد ويصون مجدها. ولنجاح هذا الحزب لا بدّ أن يكون للمصريين لغة مشتركة سليمة العبارة ولتحقيق هذه الأهداف الثلاثة: أذكاء الحماسة وإنشاء حزب وطني وإحياء اللغة. لا بدّ من قاعات اجتماع يشيد فيها الخطباء بأمجاد الماضي وبانتكاس الحاضر ويعرفون الشعب بحقوقه وواجباته ويبينون سرّ تقدّم الأجانب وقوّتهم وثرائهم لنعرف أسباب ضعفنا الحقيقيّة. كذلك لا بدّ من صحافة

وطنيّة حرّة تحمل الينا الأنباء الصادقة وتجعل البعيد قريباً وتعرّفنا بأحوال جيراننا من الأمم الأخرى، وتوضّح لنا الصالح لنتبعه والطالح لنتجنّبه. وليعلم الحاضرون أننا لن نخرج من ضعفنا وتخلّفنا ولن نصيب المعرفة والمدنية ما دمنا نعتقد أن العلم لا يكون إلّا للرجال وما دامت المرأة محرومة من حقوقها جاهلة بواجباتها، فالأمهات هنّ المدرسة الأولى التي نتعلّم فيها التعليم الأولى والقيم الأخلاقية الأساسيّة، والعلم في الصغر كالنقش في الحجر... الخ...

باختصار: أهم ما جاء في خطبة زيزينيا هو إبراز الأفغاني لدور «القوميّات» التي يسميها «الجنسيات» في نهضة الأمم، وادانته للتعصّب الديني والاستبداد الحكام، ودعوته لإنشاء تنظيم سياسي هو الحزب الوطني ليحمي النظام النيابي ودعوته لحرية الإجتماع وحرية الصحافة وتعليم المرأة والأخذ عامة بأسباب القوّة والتقدّم في الحضارات الأجنبية. والأرجح أن الحزب الوطني الذي دعا إليه الأفغاني لم يكن من ابتكار خياله وإنّما كان موجوداً بالفعل بصفة عرفية، ومتمثلاً في تجمعات بعض الأعيان والمثقّفين وأعضاء مجلس الشورى (البرلمان) في القاهرة في تلك الأيّام المضطربة، وهو ما نستخلصه من رواية أديب اسحق أن الأفغاني كلم الخديو «بلسان حزب كبير». وفي محمد عبده («أسباب الحوادث العرابية») أن الأفغاني حين قابل القنصل الفرنسي تريكو (أي في مارس ١٨٧٩) كلّمه باسم الحزب الوطني، ممّا يوحي بأن هذا التجمّع كان قائماً قبل ذلك.

تكوّنت في القاهرة نواة الحزب الوطني الحر، في ١٨٧٩ أو ما قبلها. وفي الاسكندرية تكوّنت جمعيّة «مصر الفتاة» في نفس العام أو قبله بقليل، وكان لسان حالها جريدة «مصر الفتاة» التي عاون الأفغاني على إصدارها في الاسكندرية. وفي كتاب جاكوب لاندو: «البرلمانات والأحزاب في مصر» (بالإنجليزية، تل أبيب، ١٩٥٣)، أن عبد الله نديم وسليم نقاش وأديب اسحق كانوا ثلاثتهم أعضاء في جمعية «مصر الفتاة») التي كان أكثر أعضائها من اليهود والمسيحيين ويبدو أن المقصود «بالمسيحيين» هنا هو «الأوروبيون» وربما مسيحيو الشام فنحن نقرأ في

رشيد رضا ما أورده من كلام محمد عبده بشأن انشاء جمعية «مصر الفتاة» من «أسباب الحوادث العرابية» قال رشيد رضا («ج ١، ص ٧٥»):

«ثم ذكر («يقصد محمد عبده» ل. ع.) ولاية توفيق باشا وما تشبث به من الإصلاح في أوائلها، ومنه شروع شريف باشا في وضح قانون أساسي («يقصد دستور» ل. ع.) لمجلس النواب، ومعارضه الأوروبيين، لاسيما وكيلي فرنسا وانكلترا لذلك. وذكر انشاء جمعية في الإسكندرية باسم (مصر الفتاة)، لم يكن فيها مصري حقيقي، وإنما كان أغلب أعضائها من شبّان اليهود. ثم انشائها جريدة (مصر الفتاة) المتطرّفة في الإنتقاد والوعظ والإرشاد. ثم قال ما نصّه:

(«لكن ما حظ الأجانب في مصر من إطلاق الحرية للمصريين وتخويلهم الإصلاح المرغوب؟ لو صح شأن المصريين واستنارت عقولهم وكان لهم رأي في إدارة بلادهم، هل تزيد الضرائب ويضيق على الفلاح في أدائها حتّى يأخذ المائة بمائة في بضعة أشهر وهو إنّما يأخذها من الأجنبي؟ ولو وضع نظام ثابت للحكومة المصرية يكفل للأهالي سعادتهم، هل يمكن للأجانب أن يتمتعوا بالسلطة والنفوذ الذي يتمتعون به تحت السلطة الاستبدادية، وأن يكونوا حكّاماً في اقتضاء ديونهم واستخدام المصريين في مصالحهم؟ ماذا أصاب الأجانب في عهد الاستبداد مما لا يحبون حتى يطلبوا الخلاص منه؟ نعم قد يصحّ هذا إذا أمكن أن يكونوا ملائكة قدّيسين يؤثرون سعادة المصريين على سعادتهم، ويزهدون في المنافع الخاصة بهم إذا جلبها ضرر عام يصيب غيرهم وأن يكون ذلك الطلب مبدأ توبة عما أتوه من قبل»).

بمعنى آخر فإنّ محمد عبده كان يرتاب في جمعيّة «مصر الفتاة» من حيث النشأة والتكوين والنوايا والأهداف لأن أغلب أعضائها كانوا من الشبّان اليهود والأجانب. ومن أجل هذا نجد، كما ذكر جاكوب لاندو، أن عبد الله النديم قاد عدداً من الأعضاء المسلمين في جمعية «مصر الفتاة» للاستقالة منها وانشاء جمعية أخرى اسلامية بحتة. ورأى محمد عبده وعبد الله النديم في جمعية «مصر الفتاة» له دلالة خطيرة، لأنّه ينقض الرأي الشائع بأن الأفغاني هو الذي أسّس هذه الجمعية

وجريدتها أو أنه كان ملهمها ومصدر وحيها. فلو أن الأفغاني كان كذلك لما هاجمها مريده الأكبر محمد عبده وتلميذه الأكبر عبد الله النديم بهذا الحسم القاطع، اللهم إلّا إذا كان الأفغاني نفسه يخفي عن أتباعه المصريين ما كان يرتّبه مع أتباعه اليهود والأوروبيين ومسيحيي الشام، وهو أمر جائز أيضاً. والأرجح أن الأفغاني، كما أنه لم يؤسّس «الحزب الوطني الحر» في القاهرة، وإنما انضمّ إلى تيّاره وركب موجته، فهو أيضا لم يؤسّس جمعية «مصر الفتاة» في الاسكندرية وإنما انضمّ إلى تيّارها وركب موجتها، وفي الحالين كان يتبنّى هذه التيارات الإصلاحية لكي يوجهها بقوّته وبقوة مريديه للسير في المسار الذي يتّفق مع أهدافه وولاءاته السياسية. باختصار كان الأفغاني يندمج في هذه الحركات الوطنية والتقدمية ويتكلّم لغتها ليسيطر عليها ويروضها من الدّاخل فيحكم جنوحها إلى التطرف الراديكالي.

كانت التهمة الأولى الموجّهة إلى جمعية «مصر الفتاة» هي التطرّف في الإصلاح وأنها أكثر راديكالية من «الحزب الوطني الحر»، فهي لم تكتف بالمطالبة بالإصلاحات المعتدلة، ولكنّها وضعت برنامجاً للإصلاح الشامل يقوم على مبدأ فصل السلطات، ومبدأ المسئولية الوزارية أمام البرلمان ومبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ حرمة شخص المواطن، ومبدأ حرية العقيدة الدينية وحرية الرأي والصحافة، وعلى مبدأ لا ضريبة إلّا بقانون، وعلى مبدأ استقلال البرلمان وتحصينه بسلطات واضحة وانتخابات حرّة، وغير ذلك من المبادىء الثورية التي مسّت كل جانب في الحياة المصرية.

كل هذه المبادىء تتجاوز ما كان يدعو إليه الأفغاني من حكم «المستبد العادل»، فليس في كلام الأفغاني أثناء مرحلته المصرية أي برنامج للحكم الدستوري بالمعنى الديمقراطي المتعارف عليه، وإنّما كل ما نجده بوضوح في كلامه هو دعوته لتجديد شباب العالم الإسلامي بالتعليم والأخذ بمقومات الدولة الحديثة للتخلّص من الاستعمار، أما حلّه لمشكلة الاستبداد التي كان يكثر من الكلام فيها فيقف عند نظام «الشورى»، أي «حكومة الحكماء»، أهل الرأي والعلم والخبرة،

كغرفة مشورة للحاكم أيًّا كان هذا الحاكم ، وقد كان اختياره الأوّل لتوفيق باشا ورياض باشا. ومع ذلك نجد الأفغاني يساير في ١٨٧٩ حركة «مصر للمصريين» إلى أقصى أبعادها كما روى عنه مراسل «التايمز» في لقائه معه يوم ٢٥ يونيو ١٨٧٩ ، قبل عزل اسماعيل وتولّي توفيق بيوم واحد («التايمز» عدد ٣٠ أغسطس ١٨٧٩). وهذا معنى قوله لمراسل «التايمز» في هذا اللقاء : «أن شريف باشا يمكن احتماله ، ولكن إلى حين فقط حتّى تستجمع مصر الفتاة قوتها». وقد كان شريف باشا هو أبو الحركة الدستورية وواضع دستور ١٨٧٩ الذي خُلع اسماعيل قبل أن يوقع عليه ، وربما خلع حتى لا يوقع عليه ، فلما تولّى توفيق رفض إعلان الدستور فاستقال شريف باشا وانطوى معه دستوره حتّى تجدّد في ١٨٨١ بقوّة العرابيين.

فكلام الأفغاني لمراسل «التايمز» يعلن في وضوح أن تأييد الأفغاني لانتفاضة اسماعيل وشريف الوطنية والدستورية في مواجهة التدخّل الأجنبي كان مجرّد تأييد «مرحلي» وتحت ضغط ذلك التيار الوطني العرم في اتجاه «مصر للمصريين» وفي اتجاه الحياة الدستورية. أما اختيار الأفغاني الأصيل فقد كان توفيق ورياض باشا الذي توسّم فيه الأفغاني ومحمد عبده في ركابه صورة «المستبد العادل» الذي يبني «مصر الفتاة» كأخت صغرى «لتركيا الفتاة» ، تعيش في كنفها وتحت وصايتها ، لا كدولة مستقلّة شعارها مصر للمصريين ، لا لأوروبا ولا للعثمانيين. وأيّاً كانت صلة الأفغاني بجمعية «مصر الفتاة» ، فيبدو أنه فقد السيطرة عليها سواء في اتجاهاتها الراديكالية والدستورية ، أو في اتجاهاتها الإنسلاخيّة عن الدولة العثمانية ، وعندئذ فقط اكتشف هو وتلامذته أنها مؤلفة أغلبها من «الشبان اليهود» ومن الأجانب الذين يقدّمون للأمّة برنامجاً مريباً. الشيء الذي لا يذكره أحد هو أن يهود الدولة العثمانية وأرمنها وشوامها المسيحيين على الأقل كانوا لا يقلّون قلقاً تحت النير العثماني من المصريين الراغبين في إنهاء تبعية مصر للدولة العثمانية. ومن هنا تجمهروا حول لواء مصر والحرية في تحفّظ أقل من تحفّظ المحافظين.

جمال الدين الأفغاني

٨ــ المرحلة المصرية (٤)

فلنعد قليلاً إلى وثائق وزارة الخارجية البريطانيّة المنشورة - ديثاً لأن فيها من المادة ما يلقي ضوءاً على طرد الأفغاني من مصر وبعض تحرّكات الأفغاني في الشهور الأخيرة قبل إبعاده. وأكثر من كتبوا عن سيرة الأفغاني يذكرون أن ابعاده عن مصر كان في سبتمبر ١٨٧٩. أديب اسحق في رشيد رضا (ج ١ ص ٤١) يقول في «أواسط شهر رمضان سنة ١٨٩٦ الموافق لشهر سبتمبر سنة ١٨٧٩». وفي محمد عبده (رشيد رضا ج ١ ص ٧٦). «أما التخلّص من الشيخ جمال الدين فكان بنفيه سادس رمضان» ١٨٩٦ هـ. وفي الاستاذة نيكي كيدي («السيد جمال الدين الأفغاني» ص ١٢٠): «وبعد استقالة شريف قبض على جمال الدين فجأة في أوائل رمضان، وهو عائد إلى داره في الساعة الثانية صباحاً». ولما كنّا نعلم أن شريف باشا استقال في ١٨ أغسطس ١٨٧٩، فإن ابعاد الأفغاني عن مصر تمّ بعد هذا التاريخ ولكنّنا نعرف الآن من رسالة قنصل انجلترا العام، السير فرانك لاسيلز، إلى اللورد سالسبوري وزير خارجية حكومته، المؤرخة في ٣٠ أغسطس ١٨٧٩، أن الأفغاني أبعِدَ عن مصر في تاريخ سابق على ٣٠ أغسطس، حيث يقول «وقد اضطرّ الخديو إلى نفي الأفغاني من مصر خلال ٢٤ ساعة». فالأفغاني إذن لم يبعد عن مصر في سبتمبر ولكن أبعِدَ عنها في أواخر أغسطس ١٨٧٩. وقد أبعد في الفترة بين استقالة شريف باشا (١٨ أغسطس) وتولّي رياض باشا رياسة الوزارة مكانه (٢١

سبتمبر) ، وقد كان غائباً في أوروبا ثم عاد للحكم في هذا التاريخ. أي أن الأفغاني أبعد في فترة الإنتقال التي كان الخديو توفيق رئيساً للوزارة أثناءها.

وفي وثائق وزارة الخارجية البريطانية صورة من خطاب مسهب كتبه الأفغاني بالعربية من بور سعيد إلى راعيه رياض باشا في أواخر (نوفمبر — ديسمبر) ١٨٨٢ ، أي بعد ثلاث سنوات من إبعاده ، أثناء مروره في طريقه من الهند إلى أوروبا ليبدأ مرحلة «العروة الوثقى». وفي هذا الخطاب يحدث الأفغاني رياض باشا عن حادث إبعاده. وهذا الخطاب كبير من الأهمية ، ولذا وجب تحليل ما جاء فيه ، مع الإحتياط دائماً كالعادة ، لأن الأفغاني عوّدنا أن يروي الأمور دائماً من وجهة نظره.

في هذا الخطاب يذكر الأفغاني ما كان بينه وبين الخديو توفيق من ود قديم عميق بل ومن تعاون وثيق: كان صديق أصدقائه وعدو أعدائه ، يسالم من يسالمه ويحارب من يحاربه. وقد حاول الشيخ البكري أولاً ثم «سمين باشا» ثانياً بتحريض من الخديو اسماعيل اشعال فتنة تجرّ الخراب على مصر بسبب عدائهم للأجانب. («يبدو أن سمين باشا هذا هو راتب باشا الذي قاد ثورة الضباط الأولى على الوزارة الأوروبية الأولى ، وزارة نوبار ، وأطاحوا فيها بوزارة نوبار وهي الثورة التي ضرب فيها السير ريفرز ويلسون ورياض باشا نفسه. ويبدو أن تعريض الأفغاني بثورة الضباط على الحكومة الأوروبية كان بمثابة اعتذار لرياض باشا على ما لحقه من اعتداء أثناء الشغب وتنصل من مسئوليّة الاشتراك في هذا الحادث رغم أن حملاته وحملات مريديه كانت من العوامل الهامة في الإطاحة بنوبار والحكومة الأوروبية» ل..). والأفغاني يذكر في الخطاب أنه كان وقتئذ لا يزال مع الماسون ، («فكأن طرده من المحفل الماسوني تمّ في أواخر فبراير أو خلال مارس ١٨٧٩» ل. ع.). وحتّى ذلك التاريخ كان الأمير توفيق يرسل إلى الأفغاني يومياً سكرتيره كمال بك قائلاً له على لسان توفيق: لا معين لي إلّا أنت. («في رواية محمد عبده في (أسباب الحوادث العرابية) أن الخديو توفيق كان يقول للأفغاني قبل إبعاده بأيّام (على مسمع من الحاضرين: إنك أنت موضع أملي في مصر أيها السيد) ، رشيد رضا ج ١ ص

٧٧ . فالرواية فيما يبدو صحيحة ولكنّها مختلطة في التاريخ وفي قائلها الفعلي . وهي على كل تلقى ضوءاً على شخصيّة توفيق المخاتل ، فقد كان توفيق يقول لزعماء الثورة العرابية ، عرابي وعبد العال حلمي وعلي فهمي : (أنتم ثلاثة وأنا رابعكم» ل . ع .).

قال الأفغاني في خطابه أن فريقاً من الماسونيين الأوروبيين كانوا يؤيّدون حقّ الأمير عبد الحليم في العرش ، وقد كان عبد الحليم رئيس المجلس الماسوني في القاهرة يقودهم في ذلك ، ولكن ولاءه (الأفغاني) للأمير توفيق وحقّه في العرش جعله يصطدم بهم ويترك رياسة محفلهم مع نفر من أشباهه في الرأي رغم ما كان بينه وبين زملائه الماسون من ودّ متبادل («في رواية أنه طرد من المحفل الماسوني لا أنه استقال» ل . ع .) . كل ذلك فعله الأفغاني بسب حبّه لتوفيق وقد ذهب الماسون الأوربيون إلى تريكو ، قنصل فرنسا العام ، وأبلغوه أن المصريين يريدون الأمير حليم أن يخلف الخديو اسماعيل على عرش مصر وأنه لو اختير غيره لشبت في البلاد ثورة . فلما علم الأفغاني بذلك بادر مع أصحابه إلى القنصل الفرنسي وكذب كلامهم بدافع من حبّه للأمير توفيق . كل ذلك سردته الجرائد الوطنية في حينه ، والخديو توفيق لا يستطيع أن ينكر ما فعله الأفغاني من أجله . وحين يئس اخوانه السابقون في الماسونيّة من تولية الأمير حليم ذهبوا يكيلون له (الأفغاني) الإتهامات ، فيقولون مرّة أنه على صلة بالنيهليست ومرّة أنه على صلة بالاشتراكيين ، وأشاعوا الأكاذيب عنه قائلين أنه يدبر مؤامرة لإغتيال الخديو اسماعيل وقنصلي انجلترا وفرنسا . («هذه ليست أكاذيب لأن محمد عبده روى عن الأفغاني حديث هذه المؤامرة لاغتيال اسماعيل التي كان هو طرفاً فيها ، أمّا اغتيال القنصلين فهذه أول مرّة نسمع به» ل . ع .) . ولأنّه كان أجنبياً ولا يملك جيشاً فقد حسب أن أحداً لن يصدّق هذه الشّائعات ، ومع ذلك فقد وجدت هذه الشّائعات من يصدّقها . («يبدو أن الشائعات تجاوزت موضوع مؤامرة اغتيال اسماعيل وذكر الأفغاني أنّه لا يملك جيشاً يستقيم مع الكلام عن اغتيال القنصلين ، لأن اغتيال القنصلين كان يعني التدخّل الأنجلو فرنسي المسلّح الذي يجعل مدبّريه بحاجة حقاً إلى جيش للدفاع عن البلاد . وربّما كان هذا مرتبطاً بقول

سليم العنحوري أن الأفغاني اتهم بأنه (ممّن ينزعون إلى إبدال الحكومة المقيّدة بجمهورية شورية تحدثه نفسه بتولّي زعامتها) ، أي أن الفكرة كانت موجودة ولكن المشكلة كانت في التنفيذ لعدم وجود جيش يظاهر الأفغاني ، والأفغاني في خطابه لرياض باشا لا ينفي التهمة من حيث المبدأ وإنّما يدلّل على كذبها بمجرّد أنه أجنبي ولا يملك جيشاً . وفي جميع الأحوال ، إذا صحّ قول محمد عبده أن اللورد ڤيڤيان هو الذي (غير قلب) توفيق على الأفغاني ، فكلّ هذه الحوادث تنتمي للفترة بين سقوط نوبار والوزارة الأوروبية الأولى في ١٨ فبراير ١٨٧٩ وحلول السير فرانك لاسيلز محلّ اللورد فيفيان قنصلاً لأنجلترا في مصر في ٢٠ مارس ١٨٧٩ . بل والأرجح أنّها كانت بين ١٠ مارس ، تاريخ تولّي توفيق رياسة الوزارة الأوروبية الثانية ، و٢٠ مارس ١٨٧٩ ، وربما كان قبول توفيق باشا الاستمرار في الحكم بالوزراء الأوروبيين ، السير ريفرز ويلسون ودي بلنيير ، على غير رغبة اسماعيل والشعب المصري والباب العالي هو الذي فجّر كل هذه المشاكل بين الأمير توفيق والأفغاني ، لأنّ المشكلة لم تكن في نوبار باشا فقط لأنّه أرمني ومسيحي ، ولكن كانت قبل كل شيء في الحكم الأوروبي المباشر» ل . ع .) .

وأضاف الأفغاني في خطابه إلى رياض باشا قائلاً إنه بعد أن تولّى الخديو توفيق عرش مصر وشت به جماعة الماسون من أنصار الأمير حليم لدى الخديو توفيق بهذه السعاية للإنتقام منه وأن الأفغاني فند مزاعمهم في كل الجرائد المصرية ، العربية منها والأجنبيّة ، ووضح للحكومة سوء مراميهم ولكن عثمان باشا المغلوب («يقصد عثمان باشا غالب» ل . ع .) الذي كان مديراً للبوليس في ذلك الوقت («في وزارة شريف باشا» ل . ع .) ، عاون أنصار الأمير حليم من الماسون واشترك معهم في حملة التشهير به (بالأفغاني) لأنّ أحد مريدي الأفغاني هاجمه في إحدى الجرائد قائلاً أن عثمان باشا غالب ليس مجرّداً من الأوزار . ولمّا علم شريف باشا بهذه الأشياء أمر بإبطالها بل وأوشك أن يفصل عثمان باشا بسببها . («من هذا نفهم أن الحملة على الأفغاني تجدّدت بعد تولّي الخديو توفيق في ٢٦ يوليو ١٨٧٩ وأن التفكير في ابعاده

تمّ قبل استقالة شريف باشا في ١٨ أغسطس ١٨٧٩ ، ولكنّه أجّل بسبب حماية شريف باشا للأفغاني » ل . ع .) . فلمّا استقال شريف باشا استمرّ عثمان باشا غالب في الدس له لدى الخديو توفيق (« هذا صحيح فرسالة السير فرانك لاسيلز إلى حكومته لتبرير ابعاد الأفغاني تؤيّده » ل . ع .) وقد كان الأفغاني يأمل ألّا يصدّق الخديو توفيق هذه الوشايات لعلمه بما كان من تأييد الأفغاني له ، ولكنّه صدقها وأمر بطرده من مصر ، وهكذا فوجىء الأفغاني بالقبض عليه في السادس من رمضان في الساعة الثانية صباحاً ، وكلّما سأل عن سبب اعتقاله أجابوه بجواب مختلف : فمرّة قالوا أن علماء الدين لا يرغبون في استمرار إقامته في مصر (« قارن سعي شيخ الإسلام التركي لإبعاده عن استانبول في ١٨٧١ » ل.ع.) . ومرّة قالوا أن قناصل الدول الأجنبية يخافون منه ، ومرّة قالوا « إن أفندينا لم ينم ثلاث ليال لخوفه منّي » . أمّا السبب الحقيقي فهو ، في رواية الأفغاني ، أنّه يكره كل من ناصر شريف باشا (« الأرجح أن ضمير الغائب يعود على عثمان باشا غالب » ل . ع .) . وقد أبدى الأفغاني رغبة في الذهاب إلى باريس أو استانبول أو الحجاز ولكن عثمان غالب أصرّ على إرساله إلى جهنّم ، إما عن طريق إيران أو عن طريق الهند . ثم أرسل الأفغاني مخفوراً إلى السويس . حيث أساءوا معاملته فحرموه من الطعام مدّة يومين وجرّدوه من سبحته وممّا كان يحمله هو وخادمة أبو تراب من النقود ، كل ذلك قالوا بأمر أفندينا ، وقد صدرت الأوامر بتسليمه كتبه ونقوده قبل أن يصل إلى بوشير (ميناء في إيران) .

قال الأفغاني إن كل ذلك كان من دسائس حزب الأمير حليم التي وضعها الأفغاني في خطابه بأنها سياسة تركية ملتوية . أمّا الحقيقة فهي أن الأفغاني يؤيّد الخديو توفيق وإذا أراد رياض باشا أن يتحقّق من قوله فما عليه إلّا أن يسأل عبد الله باشا فكري وفخري باشا وكمال بك وشريف باشا فهم يشهدون بولائه وصحّة عقيدته ، ثم يحكم بنفسه . ومن كل هذا يستطيع رياض باشا أن يلمس سوء موظّفي الحكومة المصرية وسوء نظامها وأنها حكومة قائمة على الجهل والطغيان ، ولهذا فهي لا يمكن أن تدوم . أن يزيداً والحجّاج وتيمورلنك لم يموتوا ، بل تركوا بذور الطغيان

تنمو جيلاً بعد جيل وليست هناك حكومة تخلو من تراثهم. ولكن الأفغاني مؤمن بعدالة الأرض والسماء، وهو يعتقد بأن ما حدث للحكومة المصرية («يقصد الإحتلال البريطاني في ١٨٨٢» ل. ع.) تحقيق للعدالة الإلهية للقصاص من الظلم الفظيع الذي نزل به في القاهرة، وهو البريء النقي القلب الذي لم يرتكب جرماً ولا ذنباً. بل لقد امتدّ الأمر إلى تكفيره في الجريدة الرسمية واتهامه بتأسيس جمعية سرية لإفساد الدين والدنيا، وهو سلاح لا يستخدمه إلّا المسلمون الضعفاء.

وبعد أن سرد الأفغاني على رياض باشا كل هذه الحوادث حتّى إبعاده عن مصر، انتقل ليسرد عليه ما وجده من عنت من الحكومة البريطانيّة في الهند بعد وصوله اليها. ثم ختم خطابه بقوله أنه قد بعث إلى رياض باشا بخادمه عارف («لعلّه اسم أبي تراب» ل. ع.)، ليجمع كتبه، وليتسلّم ما كان متأخّراً من مرتبه لجملة شهور. أنه يعتمد على معونة رياض باشا ويرجوه أن يساعد «عارف» وأن يحسن معاملة تلاميذه، ولا سيما الشيخ محمد عبده والسيد ابراهيم اللقاني. وإذا كان هذان قد أساءا التصرّف في أثناء ثورة عرابي، فهو يرجو أن يغفر لهما رياض باشا هذه الإساءة التي ما نبعت إلّا من الجهل. وهو أيضاً سيرسل خطابين أحدهما إلى شريف باشا والآخر إلى عبدالله باشا فكري، للتحية وليطلب منهما أداء الشهادة («يقصد لإثبات ولائه للخديو توفيق» ل. ع.).

هذا الخطاب من الأفغاني إلى رياض باشا، بغضّ النظر عمّا ورد به من وقائع يمكن أن نستخلص منه أربعة أمور:

(١) اهتمام الأفغاني بتبرئة نفسه من تهمة التنكّر لتوفيق، وربما ضمناً لرياض باشا نفسه، غالباً ليس لمجرّد الوفاء للودّ القديم وإنما لتحسين صلاته بالحكومة المصرية.

(٢) اهتمام الأفغاني بنسبة كل ما حيك حوله من دسائس الى حزب الأمير حليم بين الإخوة الماسون، وهي مناورة واضحة لا تتضمّن فقط أنه مفتري عليه

ومضطهد بسبب ولائه لتوفيق ، ولكنّها تتضمّن أيضاً تذكير رياض باشا والخديو توفيق نفسه ، بأن عدوه حليم وحزب عدوه أقوياء ولا يزالون موجودين . وهو يشير من طرف خفي إلى ما بينه وبين الحليميين الماسون من ودّ متبادل رغم حديثه عن دسائسهم له كما يشير إلى كثرة عددهم في مصر ، وهو تناقض لا معنى له إلّا تذكير رياض وتوفيق بأن في مصر معسكراً آخر يمكن تحريكه .

(٣) درجة واضحة من البارانويا في تكوين الأفغاني النفسي حيث يضع كارثة احتلال مصر في كفّة وكارثة اضطهاده في كفّة أخرى ، ويعادل باسم العدالة الإلهيّة بين كارثة شعب بأكمله وكارثة فرد مهما علا مقامه . وخراب الأمم لقتل النبيين موتيف متكرّر في الفكر الديني .

(٤) عدم الإشارة بتاتاً إلى أن للإنجليز دخلاً في إبعاده عن مصر ، رغم أن الأفغاني تحدّث عن اضطهادهم إيّاه في الهند وتركيز الإتهام في أنصار الأمير حليم من الماسون . ومن يقرأ محمد عبده يفهم أن الإنجليز هم الطرف الأول في إبعاد الافغاني . وأغلب معلومات محمّد عبده عن الأفغاني جاءت من الأفغاني نفسه . ومعنى هذا أن الأفغاني في خطابه إلى رياض باشا تجنّب الإشارة إلى الفاعل الأصلي (الانجليز) حتّى لا يحرج رياض باشا الذي كان الأفغاني يعرف حسن صلته يومئذ بالإنجليز .

والحكاية كلّها أو أكثرها لا رأس لها ولا ذنب ، وفيها درجة من سذاجة دهاء المثقّفين ، وفي حالة الافغاني درجة من النقص في الإخلاص . فرياض باشا كان في وسط هذه الأحداث ، ومن الصعب إيهامه أو إيهام الخديو توفيق ، أن توفيق كان مغفلاً لأنّه صدق شائعات حزب حليم وهم أعداؤه وأعداء الأفغاني . والبوليس المصري لا شكّ كان يعرف أهمّ أنصار حليم وأعداء لتوفيق داخل المحافل الماسونيّة وخارجها ، وما كان ينقصه من المعلومات كانت المخابرات الإنجليزية والفرنسية تكملة له . باختصار : إذا كان كل هذا التشهير بالأفغاني صادراً من أعداء الخديو توفيق فقد كان من المستحيل على البوليس المصري تصديقه . وما ينطبق على البوليس المصري ينطبق على الانجليز لأنّ توفيق كان رجل انجلترا وأعداؤه من أنصار حليم

كانوا من أعداء انجلترا سواء لصالح الباب العالي أو لصالح فرنسا. وهذا النقص في الإخلاص يتجلّى في انضمامه إلى معسكر شريف، حتّى قبيل خلع اسماعيل، وتصريحه لمراسل «التايمز» يوماً واحداً قبل خلع اسماعيل بأن «شريف باشا يمكن احتماله، ولكن إلى حين». وإذا كان الأفغاني في صيف ۱۸۷۹ لم يكن يعمل لصالح اسماعيل ولا لصالح توفيق، فلصالح من كان يعمل؟

وبالفعل صرفت الحكومة المصرية لأبي تراب عند توقّفه بمصر في ۱۸۸۲ متأخرات الأفغاني، وحول أبو تراب للأفغاني في باريس مبلغ ۲٥۳۰ فرنكاً، وهي نحو ۱۲٦ جنيهاً مصرياً. وإذا كان الأفغاني لم يمنح علاوة طول مدّة إقامته في مصر، فمعنى هذا أنه كانت له متأخّرات سنة كاملة على أساس ۱۰ جنيهات شهرياً أي منذ تعيين نوبار باشا على رأس الوزارة الأوروبية في ۲۸ أغسطس ۱۸۷۸، وهو يوحي بأن موقفه العدائي من الوزارة الأوروبية منذ البداية ربما أدى إلى إيقاف مرتّبه بأمر ريفرز ويلسون أو نوبار، ويقوي هذا الإحتمال أن صديقة رياض باشا كان وزيراً للدّاخلية في الوزارة الأوروبية، ولو أن انقطاع المرتّب كان للتوفير أو للإرتباك الروتيني في ميزانيّة الدولة لأمكن حلّ موضوعه بسهولة، فالأرجح أنّه كان قراراً سياسياً وقف رياض باشا حياله موقفاً محايداً حتّى لا يبدو في وصورة حامي أعداء الوزارة.

كان هذا خطاباً غريباً أرسله الأفغاني لرياض باشا في أواخر ۱۸۸۲، وهو في طريقه من الهند إلى باريس ليبدأ مرحلة «العروة الوثقى». ولكن هناك خطاباً آخر أشد غرابة أرسله الأفغاني وهو في مصر إلى شخصية تركية عالية المقام في الدولة العثمانيّة، ولكنّها للأسف مجهولة الإسم، لأنّ أعلى الخطاب حيث يدون التاريخ واسم المرسل إليه ممزّق أو منزوع عمداً. ولكن مضمون الخطاب يدلّ على أنه كتب أثناء الحرب التركية الروسيّة في ۱۸۷۷ — ۱۸۷۸. وهذا الخطاب المكتوب باللغة الفارسية مصور ومحفوظة صوره في وثائق وزارة الخارجية البريطانية تحت رقم «مصورات ۲٦ — ۲۷»، وهو خطاب خطير أولاً لأنّه يثبت أن الأفغاني رغم خلو

دعوته أثناء مرحلته المصرية من فكرة الجامعة الإسلاميّة ، كان يخطّط سرّاً لهذه الدعوة التي ظهرت بداياتها في مرحلته الهندية (١٨٧٩ — ١٨٨٢) ثم ازدهرت في مرحلته الباريسية ، مرحلة «العروة الوثقى» التي اقترنت بفلسفة الأفغاني أكثر ممّا اقترنت أيّة مرحلة أخرى . وهو خطاب خطير ثانياً لأنه يدلّ على أن الأفغاني كان يعمل في تعاون تام مع تركيا ، أو على الأصحّ بعض الأجنحة القوية في السياسة التركية ، وأن سنده الحقيقي كان في استانبول . وهو خطاب خطير ثالثاً لأنّه يوضح أن الأفغاني ، وقت أن كان يتبنّى في مصر دعوة «القوميّة المصرية» ودعوة «مصر للمصريين» ويذكر المصريين بأمجاد الفراعنة مسايرة للتيّار الوطني الجارف ضدّ الإستعمار الأوروبي والاستعمار التركي جميعاً ، كان يخطّط سراً مع ركائزه العثمانية لنسف كل دعوة للقوميّات الوطنيّة ويمهّد لتوحيد العالم الإسلامي تحت الخلافة العثمانية . وهو خطاب خطير رابعاً لأن الأفغاني يعلن فيه قبوله العمل لهدف الوحدة الإسلامية تحت راية الخليفة العثماني (السلطان عبد الحميد الثاني يومئذ) ، من خلال علماء الدين التقليديين الذين خصّص الأفغاني كل حياته الماضية لمكافحتهم سواء في استانبول أو في القاهرة واتهمهم بأنهم المسئول الأول عن تخلّف العالم الإسلامي عن ركب الحضارة الحديثة ووقوعه تحت سيطرة العالم المسيحي .

وهذا نص الخطاب الخطير مترجماً عن الإنجليزيّة ، ورفعة مقام المخاطب تدلّ على أنه ، إن لم يكن السلطان عبد الحميد نفسه ، فهو على الأقل الصدر الأعظم :

«إلى عماد المملكة والأمة المكين ، وحصن الحكومة المنيعة الأبدية الحصين ومجد الجنس العثماني والروح والجسد لكافّة المسلمين ، وقطب الدولة والأوحد الأمجد : («إلى هنا هل غير الخليفة العثماني يمكن أن يتّصف بكل هذه الصفات ؟» ل . ع .) .

«أتشرّف بأن أعرض الآتي :

«بالرغم من أن بعض رعايا الباب العالي قد أساءوا إلى شخصي المسكين ونهجوا معه منهج الظلم ، إلّا أنّي لم أر من (الملة) ظلماً ولم أذق مرارة الطغيان من

المسلمين. ولما كنت أعدّ جزءاً من هذه الملّة وقطعة من هذه (الأمة)، فلا شكّ أنّي سوف أتفانى في التضحية وأوثر الموت على حياة الذلّ إذا أصابتها ملمّة أو وخزتها أشواك الذلّ. وبالتالي فإنّي كلّما نظرت إلى حالة الحكومة العثمانيّة المجيدة في زمننا هذا، وكلّما تدبّرت حالة (الملة الإسلامية)، شققت رداء الصبر وتملكتني المخاوف والرؤى الجزعة من كل جانب. وقد فكّرت ملياً في هذا الأمر وجعلت وسائل إصلاح هذه الملّة وخلاصها شغلي الشاغل وترنيمة حياتي، كرجل تقمصته المخاوف بالليل والنهار ومن البداية إلى النهاية. ولكي أجد سبيلاً للخلاص من هذه المحن الفظيعة، درست حالة الشعوب والدول الأولى وأسباب صعودها وانهيارها وبزوغها وغروبها، وتدبّرت الأعمال الفذّة التي قام بها الرجال الأفذاذ وهي تستحقّ النظر بكل دهشة ورهبة: حتّى تصادف أن وقع انتباهي على سيرة أبي مسلم الخراساني الذي اجتث من جذورها بكل حزم ومهارة حكومة كحكومة بني أمية وكانت في أوج قوّتها وفي قمّة عزّها، فعفر وجوههم الصلفة في الرغام. كذلك عندما كنت أجيل الفكر حول هذا الموضوع مثلت أمام خاطري سيرة بطرس الناسك: تمثلت حماسة هذا الناسك المعدم وصلابة هذا الرّاهب الفقير، وكيف حمل على ظهره صليباً وذهب يقطع الصحاري والجبال، يدخل المدينة بعد الأخرى من مدن الفرنجة، وفي كل مملكة كان ينادي: «إلى المعركة»، حتّى كان السبب في الحروب الصليبيّة ومشعل تلك الحوادث الفظيعة. فأوقد هذا نار الرغبة في التشبّه بهذين الرجلين، وقد حرم على تفاني الخراساني ومهارته أن أذوق للحياة أو للراحة طعماً. وعرفت أن استصعاب الأعمال ليس إلّا خسّة في النفس ودناءة في الطبع، وأن كل صعب يسهل لمن يملك العزم وكل مكروه مقبول عند من يملكون النخوة. ولمّا كان قطب الدولة معروفاً في كل الأقطار بكمال عزمه وعلى ألسنة جميع الناس في المدائن يجري الثناء عليه. فهو قد اختار (حب الملة) والتمس شرفه في دوام هذه (الأمة المقدّسة)، لذا فإنني سوف أعبّر عن أفكاري لفخامتكم بحرية تامة، بغضّ النظر عن كوني شخصاً مغموراً لا حيثيّة له، وكون فخامتكم أميراً شهيراً، باعتبار أن حكماء العالم فيما يتّصل بخدمة (الملة) وبحبّ الحكومة (والأمة) لا ينظرون إلى

المقام وإنّما يركّزون أبصارهم دائماً على الأهداف أياً كان موردها وأيّاً كان واضعها.

«وهذه الأفكار هي ما يلي:

«أولاً: بما أن مسلمي الهند، بأعدادهم الغفيرة، هم في الأغلب من أصحاب الأملاك والثروة، ومن أهل الإيمان الرّاسخ بالإسلام، يتفانون في الذود عن العقيدة (والملة)، رغم رهافة أجسادهم. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأثرياء يتباهون دائماً بعدلهم وسخائهم وحبّهم للبذل، ولاسيما لنصرة العقيدة وبرغبتهم في اكتساب الثناء والصيت الحسن في سبيل الدين وحماية العقيدة، وبطلبهم المجد من هذه الطريق، إلّا أنهم استناموا إلى التواكل واسترخوا على فراش الجهل، ولم يدركوا فوائد الوحدة والتآلف ولم يفطنوا إلى مضار الإنقسام والشقاق. ولذا فإن العبد الفقير، (حباً في الملة) يرغب في الذهاب إلى مملكة الهند وفي مقابلة كل نواب («يقصد أعيانهم» ل. ع.) وأمراء وعلماء وكبراء تلك البلاد ويشرح لهم فرداً فرداً النتائج التي تترتّب على الوحدة والتضامن في كل العالم والأضرار التي نجمت عن الفرقة والإنقسام، وهو يرغب في أن يشنف آذانهم بالمغزى الخفي في الحديث «إنما المؤمنون أخوة» وفي أن يحدثهم بسديد الكلام ما يلهم وجدانهم، وفي أن يجتذب صداقة العلماء والفصحاء وتعاونهم، وفي أن ينفخ فيهم روحاً جديداً بحبّ (الملية) («الدكتورة نيكي كيدي تفسّر الملية بمعنى القومية» ل. ع.) وفي أن يهتك حجاب تواكلهم، وفي أن يشرح لهم مكان السلطنة الغرّاء في عالم الإسلام، ويوضح لهم أن دوام الدين يتوقّف على دوام هذه الحكومة («يقصد السلطنة العثمانية» ل. ع.). ولسوف أوقد في كافة مساجد المدن الشهيرة شعلة تتّقد في أعماقها بإحياء حديث أفضل المرسلين والتذكير بعظاته، فيحترق فيها تماماً صبرها الطويل وشقاؤها المديد. ولسوف أبعث من بينها بعض علماء الدين إلى بعض الحواضر النائية وأدعو الكافة من مسلمي الهند أن يتبرّعوا بالمال. ولن أسلك طريقاً غير هذا الطريق، بغير مساس بسياسة الحكومة الإنجليزية وبغير أن أتفوّه بكلمة واحدة ضدّ الإنجليز. بل لسوف أؤسّس دعوتي على بيان مقاصد الروس («يقصد ضدّ المسلمين» ل. ع.) وسوف

أتكلّم ببلاغة في هذا الموضوع ولا شكّ أن (الطائفة) الإنجليزيّة سوف تسعد بهذا التحرّك الحكيم الذي سيكون سبباً في صدود الهنود عن الروس. وربما ساعد الإنجليز أيضاً في تشجيعهم («يقصد الهنود» ل. ع.) على التبرّع بالمال وشاركوا بصدق في هذا الأمر حين تبيّن لهم أن هذه الحركة متسقة مع سياستهم. وحين تحدث هذه الحركة في الهند فسوف تكون لها عدّة مزايا: فأولاً، أنا لا أشكّ في أن عوناً مالياً بلا حدود سوف يتدفّق، وثانياً، فسوف تتحقّق الصداقة ويتحقّق التعاون وربما الوحدة الإسلامية التامة بين المسلمين (اتحادي تامي اسلامية) وثالثاً، عندما تفهم الأمة الإنجليزية وحدة كل المسلمين فسوف يحافظون دائماً على سياسة وطيدة في تأييد الحكومة العثمانية، ورابعاً، نقطة دقيقة لا تخفى على ذوي الألباب. («ربما يقصد الأفغاني بعث الأمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف تحت الخليفة السلطان العثماني» ل. ع.).

ثانياً: أودّ بعد أن أتمّ موضوع الهند أن أنتقل إلى أفغانستان وأن أدعو أهل تلك البلاد، وهم كليوث الغاب لا يخشون اراقة الدماء ولا يعرفون الهوادة في الحرب، ولاسيما الحرب الدينية،(إلى محاربة دينيّة ومجاهدة ملية). وسوف أوضح أهداف روسيا وأبين بلسان بليغ أنه لو نزلت مصيبة، لا سمح الله، بالحكومة العثمانية، فلن يبقى دوام لمكّة ولا جلال للمدينة، ولن يبقى اسم الإسلام، ولن تبقى للدين شعائر. عندئذ لن يسمعوا لمؤذن صوتاً ولا للقرآن قارئاً. وسوف يهبطون إلى درك يهود بخارى ويصبحون كغنم بلا راع فريسة للذئاب الضاربة. سوف تعلو دعوتي: «هيا إلى المعركة»، وسوف يرتفع ندائي: «واسلاماه». وسوف أبعث بعلماء الدين الصالحين البلغاء إلى جميع الناس في الوديان والجبال وأدعو للأحلاف بين الأمراء والنبلاء والمحاربين والخانات. وفي كل المواعظ الدينية سوف أوضّح مزايا النخوة والحماسة وأدعو الكافة من الشباب والشيب، ومن الضعفاء والأقوياء، إلى الحرب (الملية) وسوف أرسل سراً إلى قوقند وبخارى بعض علماء الدين من ذوي الخبرة والعلم والحكمة، ليشرحوا الأوضاع لأهل هذين البلدين ويعدوهم (لانتظار الوقت

وساعة وحلول المدّة). («هذا التعبير يستخدم عادة في الكلام عن ظهور المهدي المنتظر» ل. ع.).

«وبعد أن أفرغ من دعوتي في أفغانستان. سأقصد إلى بلوخستان بأسرع ما يكون، وأدعو أهل تلك البلاد الذين يشتغلون باستمرار بقطع الطرق والغزو والنهب، إلى الاشتراك في الحرب العامة بدافع الدين وبإغراء المكاسب الدنيوية، ثم سأقصد إلى التركمان، أولئك التعساء الذين عرفوا دائماً بالبسالة والجسارة، وجرت سيرتهم على كل لسان بسبب حبّهم للفتن وسفك الدماء، ولكنهم في الأيّام الأخيرة قد لبسوا قلنسوة العار على رؤوسهم وارتدوا رداء الخزي على أجسادهم وذهبت شهرتهم على مدى الأعوام المديدة أدراج الرياح، فقبلوا الخضوع لحكم الروس، ولسوف أدعوهم للثأر وأثير فيهم كبرياء الجنسية التركية («يقصد القومية التركية أو الجنس التركي» ل. ع.)، وأحمل على كتفي لواء الإتحاد الإسلامي إلى تلك البقاع أيضاً وأدعو للحرب الدينيّة، وكالعادة لن أترك حيلة أو مكراً إلّا واستخدمتها، فأبذر بذور الحماسة والنخوة فيما بينهم، متعاوناً دائماً مع أحكم العلماء. وسوف أرسل المبشّرين من ذوي اللسان الذرب الى قشغر ويرقند لدعوة المؤمنين في تلك البلاد لوحدة المؤمنين. ومن الواضح أنه عندما يبدأ الشعب القتال، فلا بدّ أن يدخل الأمراء المعركة دون تأخير. ولما كنت أعرف تقاليد هؤلاء القوم ومزاجهم كما أنفذ ببصري في طباعهم وعاداتهم فلست أشكّ في أن كل المسلمين سوف يهاجمون الروس بحماسة وسوف يقهرون الروس في تلك الجهة، بل وسوف يدمّرونهم تماماً. ولا يستطيع أحد أن ينكر المزايا المباشرة المترتبة على هذه الواقعة أو ينكر فوائدها البعيدة الأثر، ألا وهي (اتحاد الإسلام واتفاق الأمة). وفي الوقت نفسه عندما يهاجم روسيا أهل أفغانستان، وهم في الواقع سور الهند وحصنها، فلا مناص للإنجليز من الإنغماس بكل قواهم في القتال ويغرقون فيه حتى آذانهم، فينصرفوا عن التفكير في السيطرة. («يبدو أن المقصود هنا هو استدراج الروس والإنجليز معاً ليقاتل بعضهم بعضاً قتال الحياة والموت فينشغلوا عن استعمار العالم الإسلامي والدولة العثمانية» ل. ع.).

«فإذا اعترض معترض على هذا المخطّط قائلاً : أوليس قوقند وبخارى وشهر سيز والتركمان هم أنفسهم الذين لم يقاوموا الروس بحمية ولم يحرزوا الشرف في ساحة القتال بل فضّلوا حياة العار على الموت بشرف وأتوا مثل هذا الخزي . وبالتالي فأي نفع يرجى من التماس معونتهم ؟ فإني أجيب على ذلك بقولي : إن تلك الحروب التي سبق أن خاضوها كانت جميعها في سبيل الأمراء الطغاة والحكّام المستبدّين . ومتى عرفنا الناس يضحّون بحياتهم من أجل شهوات أمثال هؤلاء الأمراء والحكّام ؟ وماذا يدعوهم إلى أن يثبتوا ثبات الرجال في المعارك ؟ ولكن إذا ما قاتلوا دفاعاً عن الدين وحفاظاً على العقيدة فلن يكون أمامهم إلّا أن يلبسوا إكليل الشهادة على رؤوسهم أو رداء الشرف حول أعطافهم . عندئذ فقط سيسعى كل امرىء من أجل غايته الحبيبة وحدها إلى حومة الوغى ويطلب القتال لمجد الدين.

«والآن بعد أن شرحت مشروعي ، فإنّي اتشرّف بإبلاغكم أن العبد الفقير لا يريد لنفسه من الحكومة درهماً ولا ديناراً ، بل إنّي سوف أنهض إلى ركوب هذه المخاطر حباً في الإسلام .

«أجل ، وبعد الحصول على الدعم المالي من الهند ، يبدو للعبد الفقير إني سأرغب في بعض الأوسمة لتوزيعها على أمراء أفغانستان وبلوخستان وتركستان فإن قيامي بهذا الأمر الهام الخطير دون إذن وتفويض من الحكومة سوف يعدّ ادعاء منّي وعملاً غير مقبول . وكذلك فإن تلك البلاد ، بما أنها بعيدة جداً من مركز السياسة ، وشعوبها معزولة عن أنباء العالم وعن أنباء الحكومة العثمانية في الوقت الحاضر ، فإن قيامي بهذه المهمّة دون تفويض من الحكومة ، ربّما أغضب أمراء تلك البلاد ، وبذلك يؤدّي السعي من أجل الوحدة إلى التنافر . ولهذا فإنّي ألتمس أن يعرض هذا الخطاب على بصركم النافذ وأن تزن بصيرة عقلكم الذي لا يخطىء ما ورد به من اقتراحات بنداً بنداً ، دون نظر إلى أن كاتب هذا الخطاب رجل وضيع المقام لا أهمية له ، فهو لا يملك رتبة عالية ولم يرق إلى منصب رفيع . لأن شخصكم الميمون يعرف بوضوح أنه في كل عصر من العصور تأتي أمثال هذه الأعمال العظيمة من رجل مثلي ، جوال في

البلاد وفي مسوح خشنة ، يعرف البرد والقيظ ويذوق المر والحلو ، ويعبر جبالاً كثيرة وصحاري عديدة ويخبر سلوك البشر. فأصحاب المقام الرفيع يخشون على مكانتهم ، وأصحاب الثروة يخافون على ثروتهم ومالهم ، وأهل الترف لا يحتملون المشاق.

«وبناء عليه ، فإذا لقي رجائي هذا القبول من حكمكم السديد ومن ذلك العقل النافذ الذي يتصف به ربّ الحكمة والذكاء ، فأرجو أن تزوّدوني بخطاب تفويض ، وأن تسلّحوا هذا العبد الفقير بتصريح واضح ، حتّى أبدأ العمل على جناح السرعة قبل فوات الأوان ، وحتى أضحي حياتي في هذه الحلبة من أجل (الملّة). وإذا لزم الأمر أن يأتي العبد الفقير إلى استانبول بقصد التعليمات ، فإني أمتثل للأمر في خضوع تام. وما بقي هو أمر رب الأمر.» (الوثائق البريطانية ، المصور ٢٦ — ٢٧).

وألفاظ الأفغاني وعباراته الموضوعة بين قوسين منقولة بنصها من الفارسية في صيغتها العربية المماثلة لها ، فهي في الفارسية مشتقّة من العربية ، وذلك حتى لا تختلط ألفاظ مثل «الملّة» و«الأمة» و«الإتحاد» و«الجنسية» خلال الترجمة بمترادفات حديثة قد تخرجها عن معناها ، وبذلك نستطيع تتبع تفكير الأفغاني في هذا الخطاب.

وإذا أردنا باختصار أن نستخلص شيئاً من مضمون الكلام فهو:

(١) إن المخاطب رفيع المقام يملك الحلّ والعقد في الدولة العثمانية ، ولما كان عماد الدين والدنيا ، فالأرجح أنه لا أقل من الخليفة السلطان العثماني نفسه وكلمة «أمير» تتواتر بوفرة في وصفه دون النص على أنه يخاطب «أمير المؤمنين» ، غالباً خشية أن يقع الخطاب في أيد غريبة فتسوء العاقبة لأنّه بذلك يشرك السلطان عبد الحميد في مؤامرة إشعال الثورة بين مسلمي روسيا ولعلّ هذا يفسّر نزع السطور الأولى حيث اسم المخاطب لا شك وارد بصراحة.

(٢) إن الخطاب مكتوب من خارج تركيا ومن خارج الهند ولما كان الأفغاني لم

يرحل إلى الهند إلّا في ١٨٧٩ بعد انتهاء مرحلته المصرية (١٨٧١) ١٨٧٩) ، فهو بالقطع مكتوب أثناء مرحلته المصرية.

(٣) إن الخطاب مكتوب في فترة أزمة دولية حادّة تحتاج فيها تركيا إلى تجميع العالم الإسلامي حولها، وبصفة عاجلة، ضدّ روسيا مع تنسيق العمل مع انجلترا. وهذه ليست إلّا الحرب التركية الروسية (١٨٧٧ — ١٨٧٨) وقد كانت انجلترا تظاهر تركيا أثناء هذه الحرب، وهذا معني وعد الأفغاني بعدم المساس بالسياسة الإنجليزية وعدم التعرّض للإنجليز بكلمة سوء إذا ظفر بمهمته الهندية. بل هذا معنى توقع الأفغاني تعاون الإنجليز معه في مسعاه لإشعال الثورة في روسيا المسلمة وحثّهم الأغنياء من مسلمي الهند للتبرع لهذا المخطط.

(٤) هذا الخطاب لا شكّ مكتوب قبل مرحلة «العروة الوثقى» (١٨٨٤) في باريس حيث كانت انجلترا هي الهدف المباشر لهجوم الأفغاني، وما دام مكتوباً قبل سفره إلى الهند، لم يبق إلّا أنه مكتوب في مصر. أمّا مرحلة الجامعة الاسلامية المتأخّرة (١٨٩١ — ١٨٩٢) فموقف الأفغاني فيها أن كل الدول الأوروبية معادية للإسلام بما في ذلك انجلترا، ولذا وجب أن تستبعد أيضاً.

(٥) يكرّر الأفغاني قوله أنه شخص «مغمور» «لا أهمية له»، ولما كان الأفغاني لم يصب أية شهرة حقيقية إلّا منذ مرحلة «العروة الوثقى» حين بدأ الدعوة للجامعة الإسلامية فهذا يؤيد أنه كتب الخطاب أثناء مرحلته المصرية.

أما ما يقوله الخطاب فهو باختصار شديد أيضاً ما يلي:

(١) إن إنهيار الدولة العثمانية سيكون كارثة على الإسلام فبعده لن تكون هناك مكة ولا مدينة.

(٢) إن إنقاذ الدولة العثمانية لن يكون إلّا بتجميع كلمة العالم الإسلامي حول لواء الوحدة الإسلامية في كنف الخليفة السلطان العثماني. فإذا تمّ هذا أمكن احياء الأمبراطورية الإسلامية في أمجد عصورها.

(٣) إن العدو المباشر (حالياً أي وقتئذ) كان روسيا فلا بدّ من وضع مخطّط لاشعال الثورات الاستقلالية في أفغانستان وبلوخستان وتركستان للإنسلاخ عن روسيا ودخول الإتحاد الاسلامي في ظل تركيا، وفي تركستان بالذّات سوف يستثير الأفغاني، لا النخوة الإسلامية وحدها، ولكن عصبية القومية («الجنسية») التركية المجيدة في قبائل التركمان.

(٤) إن الحرب الدينية هي أساس دعوة الوحدة الإسلامية، لأن المثلين اللذين يحتذيهما الأفغاني هما أبو مسلم الخراساني مؤسّس الأمبراطورية العباسية وبطرس الناسك مشعل الحروب الصليبية.

كان الأفغاني في مرحلته الأفغانية (١٨٦٦ — ١٨٦٨)، أي قبل إبعاده من أفغانستان، يتعاون مع روسيا لتصفية النفوذ الإنجليزي في الهند وفي أفغانستان ولدرء خطر انجلترا على آسيا الوسطى الإسلامية، فقد كان يرى وقتئذ أن الاستعمار البريطاني أشدّ خطراً على الشعوب الشرقية من أي استعمار آخر، أو هكذا كان يقول، وإن كان عدم المساس بشخصه ومعاملته برفق واعتبار الاكتفاء بإبعاده بعد هزيمة أعظم خان رغم خطورة الدور الذي كان يؤدّيه في بلاطة مدعاة للتساؤل الحائر. والآن بعد عشر سنوات نجده يقلب ظهر المجن للاستعمار الروسي ويعده الخطر الأول على الإسلام، بل ويبدي استعداده للتعاون مع الإنجليز لتصفية النفوذ الروسي في العالم الإسلامي. ومن يتأمّل هذا الخط السياسي يجده مطابقاً للخط السياسي في الدولة العثمانية نفسها. الإسلام إذن عند الأفغاني متمثّل في الخلافة، والخلافة متمثلة في استانبول رغم ضعفها وانحلالها أيّام السلطان عبد العزيز، والمسلمون يجب أن يحدّدوا موقفهم في السياسة الدولية بما يتمشّى مع مصالح أقوى دولة اسلامية وهي الدولة العثمانية. وإذا كان مركز العالم الإسلامي ضعيفاً أو متفسخاً فالعلاج هو تقويته بالإصلاح وتجديده بالثورة الثقافية وليس التخلّي عنه. لا ليس هناك جديد في موقف الأفغاني، وغير صحيح ما يقوله الباحثون من أن مرحلة «العروة الوثقى» والدعوة للجامعة الاسلاميّة مرحلة جديدة في تفكير الأفغاني

بدأت في ١٨٨٤. هذا الخطاب الغريب يدلّ على أنها كانت جزءاً من تفكيرة على الأقل منذ ١٨٧٧. (الدكتورة باكدامان تنسب هذا الخطاب إلى أوائل السبعينات وفي عهد السلطان عبد العزيز وهو مستبعد، لأن روسيا يومئذ لم تكن مشكلة ملحّة). والأرجح عندي أن هذه الدعوة كانت جزءاً لا يتجزّأ من تفكيره منذ أن كان يلقّب نفسه بالرومي أي التركي في أفغانستان وأنه كان على صلة باستانبول منذ الستينات، وربما كان هذا هو سنده الذي حماه في أفغانستان وقت سقوط أعظم خان. ولكن الإسلام كما كان يفهمه الأفغاني كان شيئاً مختلفاً عن الإسلام التقليدي عند شيخ الإسلام الاستانبولي حسن أفندي فهمي وعند علماء الأزهر في مصر يومئذ. والسؤال الذي يطرح بعد هذا هو: هل كان الأفغاني ينفي حقاً أم كان يرسل بعد انتهاء كل مهمة في مهمة أخرى؟

ولكن المشكلة الحقيقية هي: كيف استطاع الأفغاني اخفاء حقيقة دعوته إلى الجامعة الإسلامية وتواصله مع تركيا أثناء إقامته في مصر واندماجه في الحركة الوطنية التي كان محورها دعوة «مصر للمصريين»، لا للعثمانيين ولا للأوروبيين؟ ثم كيف استطاع الأفغاني الجمع أثناء إقامته في مصر بين حملته العلنية الشعواء على الإنجليز من ناحية ونظريته السرية في التعاون معهم في الهند من جهة أخرى؟ ولا تفسير لكل هذا إلّا أن الأفغاني كان مفكراً دينياً يشتغل بالسياسة بقدر ما كان مفكراً سياسياً يشتغل بالدين. ومن أجل هذا كثرت في حياته المواقف السياسية المتناقضة كما كثرت في حياته الإجتهادات الدينية المتناقضة، بما جعل كل من تعاون معه من الناس ينظر إليه في مرحلة ما في ارتياب شديد. أو فلنقل إن الأفغاني كان في زمانه شخصية مأسوية من طراز عظيم لأنّه لم يوفق إلى حلّ ذلك الصراع الرهيب داخل نفسه بين شخصية المصلح الديني الذي يسعى لتجديد الإسلام بالفكر الحديث وبين شخصية الزعيم السياسي الذي يسعى لإنقاذ المسلمين من براثن الاستعمار الأوروبي. وأولئك الذين استطاعوا أن يروا هذا الصراع المأسوي داخل نفس الأفغاني مثل محمد عبده وسعد زغلول، سحروا بشخصيته المغناطيسية على الأقل في مرحلة من المراحل واتخذوا

منه أباً روحياً لهم . أما أولئك الذين لم يروا منه إلّا ظاهره . وهو مواقفه المتقلبة المتناقضة بين الدين والدولة . فقد كانوا أقل عطفاً وتعاطفاً معه . بل ومنهم من حمل له العداء الشديد . وفي رأيي أن الأفغاني نفسه لم يكن يعرف ماذا يريد . لأنّه كان يريد كل شيء : الدين والدولة جميعاً . ولم يكن لديه مقياس للأولويات . وهذا سر ارتطامه بأكثر من عرف من الناس سواء في عالم السياسة أو في عالم الفكر . وفي هذا تكمن مأساته : فلا الخراساني ولا بطرس الناسك كان يظهر غير ما يبطن أو يغير مواقعه السياسية والفكرية بمثل هذا القلق الشديد أو بمثل هذه «المرحلية» التي يصفها من يراها بأنّها انتهازية سياسة وفكرية بلا زيادة ولا نقصان.

ولعلّ هذا يفسّر فشل الأفغاني في تجربته المصرية ، بل ويفسّر جانباً من فشل الثورة العرابية بسبب تغلغل دعوة الأفغاني في بعض أجنحتها الهامة. فقد اضطر الأفغاني اضطراراً ، إزاء تيار «مصر للمصريين» الجارف أن يساير هذا التيّار في الظاهر ولبعض الوقت رغم عدم اقتناعه به ورغم روابطه التركية وإيمانه الصادق بأن كل تحرّر سياسي في العالم الإسلامي يجب أن يبدأ بتكتّل المسلمين وراء الخليفة السلطان ، أو على الأصح وراء الخلافة والسلطنة ، فقد كانت للأفغاني تحفّظات كثيرة على الخلفاء السلاطين من أمثال عبد العزيز بل ومن أمثال عبد الحميد الثاني نفسه . ولهذا لم يكن للأفغاني في مصر حزب بأي معنى فعّال . فقد كان له مريدون مفتونون مثل محمد عبده وعبد الله النديم وابراهيم اللقاني وربما عبد السلام المويلحي وبعض أعضاء الحزب الوطني الحر ، ثم رفاق طريق مثل جماعة الشوام المسيحيين ويهود الدولة العثمانية مثل أديب اسحق وسليم نقاش وسليم العنحوري ولويس صابونجي وصنوع ويهود «مصر الفتاة» في الإسكندرية . وحين اختار الأفغاني من يؤيّده من الكبراء في مصر لم يجد إلّا توفيق الخائن ورياض عدو الدستور يظاهرهما لأنهما كانا أقرب من يعرف إلى محور تركيا — انجلترا ، وبقي بمعزل عن حركة الجيش لأنها كانت مسدّدة لتصفية القيادات التركية الشركسية من القوّات المسلّحة ومن جهاز الحكم . فلما مضى الأفغاني عن مصر لم يترك للثورة وللحزب الوطني الحرّ تراثاً سياسياً إلّا تراث

الولاء للخليفة السلطان العثماني ، ذلك التراث الذي خربها من الداخل وجعلها العوبة في يد الأتراك الذين استخدموها أولاً في السكوت على خلع اسماعيل وطرد شريف قطبا الحركة الاستقلالية والحركة الدستورية ، وقبول توفيق ورياض قطبا التبعية لتركيا والحكم الاستبدادي . فقد كان من المضحك المبكي حقاً أن تأمل ثورة وطنية ديمقراطية نشبت لتصفية القيادات التركية الشركسية والحكم المطلق في مصر في تأييد تركيا لها ضدّ عاملها الخديو توفيق وعملائها الأتراك والشراكسة من أمثال مصطفى رياض باشا وعثمان باشا رفقي وداود باشا يكن .

لقد انتهت مهمة الأفغاني في مصر بخلع اسماعيل وطرد شريف . ومن يدرس تاريخ الثورة العرابية يعرف أن «منشور العصيان» الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني ضدّ عرّابي في سبتمبر ١٨٨٢ ، وإعلان خروج عرابي ورجاله على الملة والدين حين كانت جيوش الإنجليز تجتاح الوجه البحري وتطرق أبواب القاهرة ، كان من طبيعة الأشياء التي كان الأفغاني يدعو لها — لا شك عن غير قصد — حتّى قبل رحيله عن مصر . وهذه محنة المفكر الذي يبالغ في أهمية الفكر فيحاول أن يروض به سياسة عصره . وهذا ما أدركه محمد عبده وسعد زغلول ومدرسة الأستاذ الإمام ولكن بعد فوات الأوان وسقوط مصر في يد الإنجليز .

جمال الدين الأفغاني

٩ — المرحلة الهندية

خرج الأفغاني مبعداً من مصر مع خادمه أبي تراب من ميناء السويس على ظهر سفينة بريطانيّة نقلته إلى الهند. وقبل رحيله كان البوليس المصري قد جرّده من كل شيء إلّا ملابسه، وفي السويس عرض عليه قنصل إيران في بور سعيد بعض المال يستعين به على أسفاره ولكن الأفغاني رفض أن يأخذ منه شيئاً. قيل أن قنصل إيران كان أيضاً ماسونياً، ولكن إذا ذكرنا أن قنصل إيران في القاهرة زوّد الأفغاني في يوليو ١٨٧١ بجواز سفر إيراني ليزور به استانبول، (والجواز مصور في وثائق وزارة الخارجية البريطانية)، وجدنا أن قناصل إيران يظهرون دائماً في الوقت المناسب في حياة الأفغاني، مما يوحي بأن الأفغاني رغم انتحاله لقب الأفغانية كان محافظاً على جنسيّته الإيرانية. وعلى كل فنحن لا نعرف بأي جواز سفر دخل الأفغاني الهند، فهو لم يكن مصرياً أو تركياً أو هندياً، ومن الممكن أن تكون رحلة قنصل إيران من بور سعيد الى السويس للقاء الافغاني أصلاً بقصد تسليمه أوراق مرور إيرانية إلى جانب ما عرض من مال.

وصل الأفغاني رأساً تحت الحراسة الى كراتشي في سبتمبر ١٨٧٩، وفي خطابه إلى رياض باشا من بور سعيد في ١٨٨٢ يذكر الأفغاني أن السلطات البريطانية في كراتشي استجوبته في غلظه. ومع ذلك فالوثائق البريطانية الخاصة بحكومة الهند (و. خ. — ٦٠/ ٥٩٤) تذكر أن الأفغاني أقام فترة وجيزة في بومباي في دار رجل

معروف من مسلمي بومباي يدعى محمد علي روجاي تحدث عنه ويلفريد بلنت في كتابه «الهند في عهد اللورد ريبون». أما لماذا سمح الإنجليز للأفغاني أن يقيم في الهند بعد أن طردوه من مصر فأمر غير مفهوم، فقد كان في إمكانهم أن يشحنوه إلى بلاده إيران. ربما ليضعوه تحت المراقبة، أو ربما لأنّه موصى عليه من الباب العالي صديق الإنجليز في تلك الفترة.

ثم انتقل الأفغاني إلى إمارة حيدر أباد الإسلامية في جنوب الهند، وفي حيدر أباد كتب الأفغاني بعض المقالات الهامة وكتب أهم كتاب من كتبه وهو «الردّ على الدهريين» أما الوثائق البريطانية فتصمت تماماً عن ذكر الأفغاني وما كان يفعله في الهند طوال السنوات الثلاث التي أقامها في حيدر أباد، وهو أمر يدعو أيضاً للعجب، بالنظر إلى سيرة رجل مطارد، ولا تبدأ الوثائق البريطانية في الحديث عن مغامرة الأفغاني الهندية وتجميع المستندات عنه إلّا بعد أن ترك الهند واستقرّ في باريس وأعلن الحرب العوان على الإنجليز في «العروة الوثقى»، أي ابتداء من ١٨٨٣. ومن هذا يمكن أن نستخلص أن نشاط الأفغاني في الهند لم يكن فيه ما يغضب الإنجليز أو يلفت نظر جواسيسهم، بالضبط كما وعد الشخصية العثمانية الكبرى في خطابه الغريب الذي عرض فيه العمل لإحياء الحرب الدينية على غرار ما فعل أبو مسلم الخراساني وبطرس الناسك واشعال الثورات في وسط آسيا الإسلامية لسلخها من الأمبراطورية الروسية والدعوة لتوحيد العالم الإسلامي داخل إطار الأمبراطورية العثمانية.

وأول وثيقة نجدها عن مرحلة الأفغاني الهندية هي تقرير في صورة خطاب كتبه رجل اسمه «السيد حسين» من حيدر أباد مؤرخ ٢٠ يونيو ١٨٨٣، وقد أرسله إلى كورديري، المقيم البريطاني في حيدر أباد، ومنه إلى حكومة الهند، وقد أرسلته هذه بدورها إلى وزارة الهند بلندن. وقد جاء في هذا التقرير عن الأفغاني القسم التالي:

«منذ نحو ثلاثة أعوام جاء هنا من مصر رجل رغم أنه طرد من تلك البلاد بأمر من سمو الخديو الجديد توفيق باشا لأنه كان يبشّر بمبادىء تبغضها السلطات. وقد

استخلصت من حديثه أنه مفكّر حرّ من الطراز الفرنسي، وأنه اشتراكي، وأن السلطات في مصر تخلّصت منه لأنه كان يبشّر بين تلاميذه وبين الجماهير في تلك البلاد بمبادئ الحرية والمساواة والإخاء («مكتوبة بالفرنسية» ل.ع.). وقد وجدته رجلاً واسع المعرفة رغم أنه من هراة («في أفغانستان» ل. ع.). فهو بالمولد من هراة، غير أنه سطحي في معلوماته. وكان يستطيع أن يجادل بالفارسية وبالعربية في يسر وفي لغة نقية. وكان يتكلّم قليلاً من الفرنسية، ويكرّر قوله أن غرضه كان أن يذهب إلى باريس ويتخذ منها مقرّه لبعض الوقت لكي ينصفه الفرنسيون من توفيق.

«كذلك فهمت من الكابتن كلارك أنه كتب مقالاً ضارياً في عداء الإنجليز في مجلة (النحلة) التي كانت تصدر في لندن. وقد أعطاه صاحب السيادة الوزير الراحل ٢٠٠٠ روبية ليمكنه من مغادرة البلاد. ولكني أعلم أنه لم يغادر البلاد، بل استمر يعيش في المدينة عيشة أقرب إلى الاعتكاف ويمضي وقته في التعليم وفي المناقشات الفلسفية. ومع ذلك فحين حركت الفتنة في مصر («يقصد ثورة عرابي» ل. ع.) الصحف هنا اختفى الشيخ جمال الدين (فقد كان هذا اسمه) فجأة من حيدر أباد، وفهمت ممّا قيل أنه رحل إلى بورما. ومع ذلك فقد كنت واثقاً تماماً أنه لم يذهب إلى أي مكان من هذا القبيل وإن وجهته كانت إما بالقاهرة أو باريس.

«ومنذ بضعة شهور فوجئت بمجلة عربيّة مرسلة إلي من باريس، وعندما فتحتها وجدت أن المشرف عليها لم يكن غير فيلسوف حيدر أباد المزعوم».

ومن كتابات ويلفريد بلنت يستخلص بعض الباحثين أن السيد حسين هذا هو السيد حسين بلجرامي، وهو شيعي متحرّر من دلهي، كان موظّفاً كبيراً في حكومة حيدر أباد، وقد استقدمه إلى حيدر أباد رئيس وزرائها السير سالاريانج ليعمل كسكرتير خاص له، وقد شغل هذا المنصب حتّى وفاة رئيس الوزارة. أما الكابتن كلارك فقد كان معلّم ابن رئيس الوزارة، وكان أيضاً معروفاً بنزعته الإصلاحيّة.

وهناك أيضاً تقرير آخر عن الأفغاني كتبه في ١٣ أكتوبر جاسوس اسمه عزيز الدين لحكومة الهند عندما طلبت الحكومة البريطانيّة معلومات عن الأفغاني بمناسبة

رحلته الروسيّة ونشاطه المعادي لبريطانيا في روسيا ، وهذا التقرير المسبوق بعدة تقارير لحكومة الهند في ١٨٨٧ عن نشاط الأفغاني يؤيّد ما جاء في تقرير السيد حسين. وأهم ما فيه متكرّر في تقرير متأخر ينتمي إلى عام ١٨٩٦ وضعته حكومة الهند حول الأفغاني . وهذه التقارير الهندية تختلف في بعض التواريخ ولكنها تتفق في شيء هام وهو أن الأفغاني ترك في حيدر أباد انطباعاً عاماً انه «مفكر حر». تقول الفقرات عن الافغاني في تقرير ١٨٩٦ :

«وفي حيدر أباد أنشأ صداقة مع الجمدار العربي ، سلطان نواز يانج الذي رتب له لقاء مع المرحوم السير سالاريانج . وقد أقام الأفغاني في حيدر أباد نحو ٢٠ شهراً ، وفي أثناء إقامته في حيدر أباد كان يخالط بصفة أساسية الجيل الصاعد من المفكّرين الأحرار من أتباع السيد أحمد الاليجارهي . ولكن بالرغم من عطفهم العظيم عليه وكرمهم نحوه ، فقد نشر بالفارسية كتاباً يهاجم فيه مبادئهم . ويبدو أنه كان يحمل معتقدات راسخة حول موضوعات مثل (احياء الإسلام) و(الإتحاد قوة) . أما روايته عن طرده من مصر فهي أنه كان ماسونياً ، وأن الخديو حسبه بالخطأ متآمراً ، ولهذا أمر بإبعاده فجأة.

«وقد أخذ الأفغاني ٥٠٠٠ روبية من المرحوم السير سالاريانج وبعض المعونات المالية القليلة من النبلاء الآخرين في حيدر أباد . وبهذا المبلغ غادر عاصمة نظام حيدر أباد ، وبعد أن زار بوپال في طريقه ، وصل إلى كلكتا في أوائل ١٨٨٢ ، حيث أقام نحو خمسة شهور وألقى بعض المحاضرات بالفارسية عن الإسلام في المدرسة . وحين كان في كلكتا عرض خدماته على الحكومة ، ولكن الحكومة اعتذرت عن قبولها مع الشكر. وفي سبتمبر ١٨٨٢ كان يشرح آراءه الدينية في مدراس ، وفي نفس السنة ، أبحر إلى انجلترا على السفينة «أنديا» وفي انجلترا أقام فترة قصيرة ضيفاً على مسترو. بلنت بلندن». (و. خ. — ٦٠/ ٥٩٤ : «مذكرة» بتوقيع رئيس مصلحة ثاجي ودا كايتي بحكومة الهند ، ومؤشر عليها «سري») .

وهذه الوثيقة تذكر في فقرة أخرى أن الأفغاني وصل حيدر أباد في ١٨٨١ ،

ولكن المصادر الأخرى تجمع على أنه وصلها في مارس — أبريل ١٨٨٠ ، وهو أسبق تاريخ يشير إلى الإقامة في حيدر أباد نجده في مذكرات الافغاني المصورة في «الوثائق البريطانية».

أما سلطان نواز يانج الوارد اسمه في هذا التقرير أنه قدم الأفغاني إلى سالاريانج ، رئيس وزارة حيدرأباد ، فهو كما ورد في «الهند في عهد اللورد ريپون» لويلفريد بلنت ، أمير من أمراء الخليج العربي ، وفي الوثائق السرية البريطانية يرد اسمه ضمن قائمة المتصلين بحزب الجامعة الإسلامية المعادي لبريطانيا في استانبول ، وفيها يسمى «قوات نواس يانج».

ولكن من المهم أن نلاحظ أن الوثائق الرسمية التي تصف مدّة إقامة الأفغاني في حيدر اباد تجمع على أن الانطباع الذي تركه الأفغاني في نفوس الناس هو شخصية المفكر الحرّ والمصلح الديني وليس شخصية داعي الدعاة الى الجامعة الإسلامية. وقد زار ويلفريد بلنت حيدرأباد بعد أن تركها الأفغاني مباشرة فوجد الناس هناك يتحدّثون عن الأفغاني المفكّر الحر والمصلح الديني. مثلاً السيد علي بلجرامي ، أخو السيد حسين بلجرامي صاحب التقرير المترجم هنا «قال عن الشيخ جمال الدين ، الذي عرفه هنا ، أنه متطرف في اشتراكيته وفي ثوريته بحيث لا يصلح للقيام بالإصلاح الديني». كذلك يصف بلنت رسول يارخان ، أحد علماء حيدر أباد ، بأنّه «متحرّر واشتراكي وتلميذ متحمس من تلاميذ جمال الدين». ومع ذلك فنحن نسمع من رواية شفوية ذكرها القاضي محمد عبد الغفار في كتاب له باللغة الإردية اسمه «آثار جمال الدين الأفغاني» (١٩٤٠) ، عن أحد المسنين الذين عاصروا جمال الدين الأفغاني في حيدر أباد ، إن الأفغاني عند وصوله إلى حيدر أباد أقام بدار رسول ياريانج (رسول يارخان في بلنت) ، وكان في العادة يتكلّم بالفارسية أو بالعربية ولكنه كان يعرف التركية والفرنسية أيضاً ، وكان حاد الطبع سريع الغضب (قارن محمد عبده عن الأفغاني). وكان شديد الحملة على الماديين أو الطبيعيين (الدهريين) ، وبعد أن عرف أن أحط طبقة في حيدر أباد كانت تسمّى

«الأغوريين» أطلق على الماديين أو الطبيعيين اسم «الأغوريين» في أحد مقالاته ضدّهم. وقد تعرّف الأفغاني على سالاريانج الذي أراد استبقاءه في حيدر أباد ولكن الأفغاني اعتذر بأن بقاءه سيؤلب أعداءه وحاسديه عليه.

كل هذا يدل على شيء واحد، وهو أن الأفغاني اتبع في حيدر أباد نفس التكنيك الذي اتبعه في مصر: وهو أن يخالط شباب التقدميين وأحرار الفكر حتّى يبدو وكأنه واحد منهم، وفي نفس الوقت يخالط دعاة الجامعة الإسلامية وأعوان الدولة العثمانية المحافظيين وكأنه واحد منهم. أمّا من هو الأفغاني الحقيقي فهو «الردّ على الدهريين»، وهو كتابه الخطير وأهم ثمرة لتجربته الهندية، كما كان الأفغاني الحقيقي في تجربته المصرية، في ذلك الخطاب السري الذي أرسله بالفارسية الى السلطان عبد الحميد نحو ١٨٧٧ و١٨٧٨ أو إلى الصدر الأعظم يضع فيه مخطط الجهاد الديني والجامعة الإسلامية تحت لواء الخليفة العثماني. خطاب «أبي مسلم الخراساني وبطرس الناسك»، ويطلب فيه الإذن بالسفر إلى الهند لجمع المال وتجميع الكلمة وإشعال الثورات في روسيا الإسلامية أو على الأصح في أية دولة تعادي الأمبراطورية العثمانية. والوثائق البريطانية لا تخفي تغلغل الأفغاني في صفوف أتباع السيد أحمد الأليجارهي من الطبيعيين المتحرّرين والتقدّميين الراديكاليين ثم انقلابه عليهم وتنديده بهم في «الردّ على الدهريّين».

وبعد أن غادر الأفغاني حيدر أباد في أواخر ١٨٨١ قصد إلى كلكتا، عاصمة الهند وقتئذ، عن طريق إمارة بوپال، فوصل كلكتا في أوائل ١٨٨٢، وهناك أقام عدة شهور. ونعلم من بلنت أن أفكار الأفغاني تركت وهو في كلكتا انطباعاً حسناً في نفس مولاي عبد اللطيف، أحد الزعماء الدينيين المحافظين في عاصمة الهند. وكان مسلمو كلكتا يخافون من التردّد على بلنت، ولكن مولاي عبد اللطيف عرف من خطاب التوصية الذي كتبه الأفغاني لبلنت اليه، بتعاطف بلنت مع المسلمين، ففتح له قلبه وحذّره من ريبة مسلمي الهند فيه، ومع ذلك فقد خاف مولاي عبد اللطيف من لقاء الأفغاني نفسه مخافة غضب الإنجليز عندما كان الأفغاني في كلكتا.

وفي كلكتا تجمّع حول الأفغاني شباب الطلبة المعتدلين ، الذين لم يتبعوا علماء الدين المحافظين ولم يتبعوا مدرسة السيد أحمد خان الليبرالية التي كانت تجد تناقضها الأول مع التخلّف الداخلي وليس مع الإستعمار البريطاني. وقد أحاط هؤلاء الشباب الأفغاني بنوع من العبادة شبيه بما وجده بين مريديه الشبّان في مصر.

وفي كتاب القاضي عبد الغفار أن الأفغاني ابتعد عن السياسة أثناء إقامته في الهند ، ليتجنّب سوء العواقب كما حدث له في مصر. ولكن ليس بمستبعد أن تكون «هدنة» الأفغاني مع السياسة البريطانية في الهند جزءاً من ذلك المخطط الذي وعد به الباب العالي في رسالة «أبي مسلم الخراساني وبطرس الناسك» . وفي عبد الغفار أيضاً أن الإنجليز وضعوا الافغاني تحت المراقبة وهو نزيل في بيت صديقة الحاج ميرزا عبد الكريم الشيرازي. وفي الخطاب الذي أرسله الأفغاني إلى رياض باشا من بور سعيد في أواخر ١٨٨٢ وهو في طريقه إلى لندن وباريس يقول الأفغاني أن الإنجليز كانوا يخشون اندلاع ثورة في الهند وكانوا يعتقدون أنه مندوب عرابي إلى مسلمي الهند لتحريضهم على الثورة على بريطانيا . ولهذا السبب رصد الإنجليز تحرّكات الأفغاني في الهند وأخذوا يستجوبونه ويشدّدون عليه النكير. فلما قويت شوكة عرابي في مصر اشتدّت معها محاصرة الإنجليز له في كلكتا ، حتى أنه تقدم بطلب لحاكم الهند العام (نائب الملكة) بإرساله إلى الخديو توفيق ، ولكن المضايقات استمرّت حتّى انجلت الثورة العرابية ، فافرجت حكومة الهند عن الأفغاني ولكنّها ظلّت تراقبه . ومن كل هذا نفهم أن الأفغاني لم يكن «معتقلاً» في كلكتا ولكنه كان محدد الإقامة فيها.

ومن يرجع إلى تقرير حكومة الهند عن الأفغاني للحكومة البريطانية في ١٨٩٦ ، يجد إشارة إلى أن الأفغاني أثناء وجوده في كلكتا عرض خدماته على الحكومة البريطانية ولكنها اعتذرت عن قبولها مع الشكر ، دون تحديد لنوع الخدمات التي عرض الأفغاني أن يؤدّيها . وبالنظر إلى ما ذكره الأفغاني في خطاب بور سعيد إلى رياض باشا ، فالأفغاني لم يخف هذه الواقعة عن رياض باشا ، نستطيع أن نتكهّن بأن الخدمة التي عرضها الأفغاني على الحكومة البريطانية في الهند هي أن تعيده إلى

مصر لإطفاء الثورة العرابية وتأييد الخديو توفيق والعمل على إعادة رياض باشا رئيساً للوزارة في مصر ، وقد كان رياض يعيش مغترباً في أوروبا منذ سقوط الوزارة الأوروبية الأولى ، وزارة نوبار ، في فبراير ١٨٧٩ ، أي في أواخر عهد اسماعيل ، حتّى عاد رئيساً للوزارة بعد الإحتلال البريطاني لمصر. فإذا لم نطمئن الى عبارة « اطفاء الثورة العرابية » فلنسمه «إصلاح ذات البين» بين الخديو والعرابيين بفضل ما كان للأفغاني من نفوذ بين بعض العرابيين البارزين من أمثال محمد عبده وعبدالله نديم وإبراهيم اللقاني وعبد السلام المويلحي وغيرهم من رجالات الحزب الوطني الحر وأعيان مجلس شورى النواب. ولكن الإنجليز اعتذروا عن عدم قبول هذا العرض لقلة ثقتهم في الأفغاني الذي عوّدهم وعود غيرهم أن يخلق من المشاكل أكثر ممّا يحل . وبالطبع يجب أن نفترض أن الأفغاني لم يطلب من حاكم الهند العام إعادته إلى مصر ليقاتل في صفوف العرابيين ، ويجب أن نفترض أن «الخدمات» التي عرضها على الحكومة البريطانية تتمشّى مع السياسة البريطانية في مصر. وليس هذا بمستغرب لأنّ السياسة البريطانية في مصر إبّان الثورة العرابية كانت متطابقة مع السياسة العثمانية ، فالخلاف لم يدب بين تركيا وفرنسا من ناحية وانجلترا من ناحية أخرى إلّا عندما رفضت انجلترا الإنسحاب من مصر بعد سحق الحركة العرابية ، أي في ١٨٨٣ و١٨٨٤ ، وهذه هي مرحلة « العروة الوثقى ».

هذا الإعتكاف السياسي أثناء مرحلة الأفغاني الهندية (١٨٧٩ — ١٨٨٢) كان يقابله نشاط فكري ملموس تبلور ، إلى جانب حلقات الافغاني ، في مقالاته الهندية وفي أهم كتاب من كتبه المعروف باسم « الرد على الدهريين» ، الذي صدرت طبعته الأولى بالليثوجراف (على الحجر) باللغة الفارسية في ١٨٨١ ، (١٢٩٨ هـ) ، غالباً في حيدر أباد ، فمكان النشر غير مبين وقد ظهر هذا الكتاب أولاً تحت عنوان أصلي هو «حقيقة المذهب النتشري وبيان حال النتشريين» أمّا عنوان «الردّ على الدهريين» فهو عنوان الترجمة العربية التي أعدّها الشيخ محمد عبده مع أبي تراب خادم الأفغاني ، وصدرت في أبية بيروت سنة ١٨٨٦ ، حين كان محمد عبده لا يزال في المنفى بعد الحوادث العرابية . (و« النتشريون» أو «النيشريون » هم « الطبيعيّون »

أو ما يسمّى بالإنجليزية Naturalists ، وهو اصطلاح عام أدخل فيه الافغاني على قدر فهمه لفلسفات القرن التاسع عشر كل المدارس المادية أو المدارس التي تؤمن بقدم الطبيعة أو قدم العالم المادي. ويبدو أن هذا الكتاب قد ذاع صيته منذ صدوره ، لأنّ الطبعة الثانية منه صدرت في بومباي في نفس العام (١٨٨١). ثم صدرت منه ترجمة بالأوردو في كلكتا عام ١٨٨٣ ، بعلم السيد عبد الغفور شاهباز الذي جمع كل مقالات الأفغاني الفارسية ونشرها في كلكتا عام ١٨٨٤ بعنوان «المقالات الجمالية» ، وهي ستّ مقالات نشرها الأفغاني في مجلّة «معلمي شفيق» في حيدر أباد ومحاضرة ألقاها الأفغاني في قاعة البرت هول بكلكتا في ٨ نوفمبر ١٨٨٣ ومقالان آخران وثلاثة أجزاء مقتضبة من «الردّ على الدهريين».

في ١٨٨١ إذن اختار الأفغاني نهائياً الدفاع عن الموقف التقليدي المحافظ في تفسير الإسلام وحمل حملة شديدة على تجديد الفكر الإسلامي بالكفر العلمي والفلسفي الذي عده الطريق المختصر الى الزندقة وإلى زعزعة الإيمان الديني. وقد عبر عن كل ذلك في «الرد على الدهريين» وفي مقالاته الهندية. وقد كان الأفغاني قبل ذلك يتميّز بالإزدواج بين الفكر الفلسفي المتحرّر والسلوك السياسي المحافظ : فكان في حلقاته عصري الحديث في الدين يقبل العلم والعقل أساساً لفهم الدين حتّى ليوحي لبعض محدّثيه أنه لا يتبع ديناً معيناً وأنه ينظر إلى الدين لا كحقائق ميتافيزيقية مطلقة ولكن كمؤسّسة وضعية من ابتكار الإنسان لتصريف شئون المجتمعات البشرية. وكان في تخطيطه السياسي يعلّق تحرير المسلمين على قوّة الخلافة العثمانية وعلى التفاف المسلمين حول هذه القوّة. وكان الجسر الذي يقيمه الأفغاني بين هذين الإتجاهين المتعارضين هو نظرية تجديد الدين لتجديد الدولة بالثورة الثقافية داخل الإطار الثيوقراطي الكبير، شيء قريب ممّا كان أرازموسل والسير توماس مور يفعلانه في العالم المسيحي في الإنتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة الأوروبية ، أو ما يعرف عادة بالهيومانزم المسيحي. وهذا ما كان الأفغاني يمثله في مرحلته الأفغانية وفي مرحلته التركية وفي مرحلته المصرية حتّى مرحلته الهندية : نوع من الهيومانزم الإسلامي. ولم يكن يحدّ من هذا الإتجاه الفلسفي عنده إلّا أحلامه أو

أوهامه السياسية التي جعلته يتعاون مع أكثر القوى تخلفاً في العالم الإسلامي ، السلطان عبد الحميد في استانبول والخديو توفيق في القاهرة ، لمجرّد أنها تمثّل السلطة والشرعية . فكان يهدم في عالم السياسة ما كان يبنيه في عالم الفكر ، ويتجلّى تناقضه : وضعية في الفكر وغيبية في السياسة .

أمّا في مرحلته الهندية فقد حقّق الأفغاني الإنسجام بين موقفه الفكري وموقفه السياسي فأصبح غيبياً في الفكر غيبياً في السياسة . أمّا غيبيّته الفكرية فقد تجلّت في «الردّ على الدهريين» وأمّا غيبيّته السياسية فقد تجلّت في سعيه لجمع الكلمة حول الخلافة العثمانية ، وقد بلغ هذا السعي أقصاه في مرحلة «العروة الوثقى» .

وفي الهند وجد الأفغاني ما توقّعه عندما كتب رسالة الجهاد الديني ، رسالة «أبي مسلم الخراساني وبطرس الناسك» . وجد الأفغاني أن الحرب التركية الروسية في ١٨٧٧ و١٨٧٨ قد زادت من تعاطف مسلمي الهند مع الخلافة العثمانية وعبأت شعورهم ضدّ الروس . نعرف هذا من كلام ويلفريد بلنت مع الأفغاني في ١٨٨٣ قبيل سفر بلنت إلى الهند . قال بلنت في «الهند في عهد اللورد ريپون» : «وسألته عن أحكم أسلوب اتبعه عند الكلام عن السلطان ، فنصحني بألّا أفوه بكلمة في الهند ضدّ السلطان أو في موضوع الخلافة العربية . فقد كان شائعاً هناك أن الإنجليز سوف يقيمون خلافة مزيفة في بلاد العرب ، يتقلّدها طفل يستخدمونه ليسيطروا على الأماكن المقدّسة . وقد أصبح اسم السلطان يومئذ موضع إجلال أكثر ممّا كان في أي وقت مضى» .

ولعلّ من الأسباب التي جعلت الأفغاني ينقلب في الهند على دعاة تجديد الإسلام بالثورة الثقافية ، ما رآه من تعاون المثقّفين المسلمين ودعاة الحضارة الحديثة ، بقيادة السير السيد أحمد خان ، مع الإنجليز فنحن نعلم من بلنت أن المسلمين في كلكتا كانوا من طائفتين : طائفة مثقفة مجدّدة تدعو للأخذ بالحضارة الغربية يقودها السيد الأمير علي (وهو السيد أحمد خان) وقد كانت موالية للإنجليز ، وطائفة محافظة بقيادة عبد اللطيف تحمل الكره التقليدي للأفكار الجديدة وللانجليز ، ولكنّها تعيش

في خوف من الإنجليز. ويبدو أن الأفغاني حاول في كلكتا أن يفتح لمسلمي الهند طريقاً ثالثاً يجمع فيه الشباب حول المعادلة الصعبة، وهي قبول حضارة العصر ورفض الإنجليز، ولكنّه لم يوفّق إلى شيء كثير، ولم يترك إلّا تلامذة قليلي العدد والحيلة بين المثقّفين. قال ويلفريد بلنت عن أحدهم وهو شاب اسمه «مولاي أ. م.»:

«وأعطاني فكرة عن الأحزاب في كلكتا كانت أوضح من أية فكرة تلقيتها قبل ذلك. فالأمير علي وأصدقاؤه قد وضعوا أنفسهم خارج إطار المجتمع الإسلامي بزيّهم الإنجليزي وعاداتهم الإنجليزية. بينما عبد اللطيف وجماعة الموالي (علماء الدين) كانوا مسرفين في المحافظة. وقد تحول هو بتأثير الأفغاني الى اعتناق فكرة عامة قوامها الجمع بين إصلاح الإسلام والوحدة الإسلاميّة، وهناك الآن كثيرون يفكّرون على طريقته ويعتقدون في موقف وسط بين هذين الحزبين المتنافسين... وقد قال لي أن جمال الدين خاب أمله في مسلمي كلكتا الذين كانوا يخشون الاستماع إليه خوفاً من الحكومة، وقد رأى أنهم أنانيين وغير وطنيين. وقد كان رأيه في الأمير علي سيئاً، أمّا عبد اللطيف فقد كان رأيه فيه أنه جبان، وأن بقية الموالي جهال بدرجة شنيعة».

لم ينجح الأفغاني كثيراً في بثّ دعوته للطريق الثالث بين مسلمي الهند لجملة اسباب، لا شكّ أن قصر إقامته في الهند كان أحدها. والدليل على فشله أن دعوة الجامعة الإسلامية لم تزدهر في الهند إلّا في القرن العشرين. كذلك لا شكّ أن تخلّف الخلافة العثمانية في زمن الأفغاني جعل اختيار هذا الطريق الثالث أمراً مستحيلاً بالنسبة لأي مسلم مثقّف في الهند أو في غير الهند، إذ كيف يقود الجهل إلى العلم والضعف إلى القوة والاستبداد إلى الحرية. بل ان الأتراك أنفسهم كانوا في طليعة الرافضين لهذا الطريق الثالث حين خلعوا السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٩ وألغوا الخلافة في ١٩١١ وأخيراً فصلوا الدين عن الدولة نهائياً بثورة مصطفى كامل أتاتورك. (ولكن العامل الأساسي في فشل دعوة الأفغاني في الهند هو أن الإنجليز منذ ثورة الهند في ١٨٥٧ لجأوا إلى سياسة «فرق تسد» فتحيّزوا مع الأقلية المسلمة

ضدّ الأكثرية الهندوسية لتفتيت الحركة الوطنية ببناء طبقة حاكمة من المسلمين وإشاعة الإنقسامات الدينية في الهند. وقد كان السيد أحمد خان هو قائد الجناح الإسلامي المستنير الذي قبل حضارة العصر وقبل معها التعاون مع الإنجليز. أما الجناح الإسلامي المحافظ بقيادة السيد عبد اللطيف فقد رفض حضارة العصر ورفض معها الإنجليز والهندوس جميعاً، فبقي بمعزل عن المدنية الحديثة وعن الحركة الوطنية جميعاً، حتّى ظهر غاندي ولم شمل طوائف الهند وسار بها متحدة الأديان نحو الإستقلال العظيم.

كذلك من أسباب فشل الأفغاني في مرحلته الهندية هو ذبذبته بين اتجاهين سياسيين متعارضين أشدّ التعارض: فهو من ناحية كان يدعو للوحدة بين المسلمين والهندوس في الكفاح الوطني ضدّ الإنجليز، وهو من ناحية أخرى كان يدعو إلى إقامة دولة اسلامية مستقلّة تفصل ما بين الهند وروسيا، وقد رأى بعض الباحثين مثل أ. هـ. قرشي وعزيز أحمد وويلفريد سميث أن الأفغاني كان الأب الروحي لفكرة إقامة دولة هندية إسلامية التي أثمرت الباكستان بعد الحرب العالمية الثانية. وقد أثبت عزيز أحمد في «العصرية الإسلامية في الهند وباكستان» (بالإنجليزية لندن ١٩٦٧) وويلفريد سميث في «الإسلام الحديث في الهند» (بالإنجليزية لاهور ١٩٤٣) أن مولانا أبو الكلام أزاد قد تأثّر بالأفغاني، كما أن محمد اقبال قد أشار إلى كتابات الأفغاني بوصفه داعية للبعث الإسلامي وللتضامن الاسلامي. يقول قرشي في بحثه الوارد في كتاب «مصادر التقاليد الهندية» الفصل السابع والعشرون (بالإنجليزية، نيويورك ١٩٥٨، بإشراف و. ت. دي باري): «وقبل ذلك كان المفكر الشهير جمال الدين الأفغاني، صاحب دعوة الجامعة الإسلامية.. قد كتب أن مصير مسلمي وسط آسيا هو في إنشاء دولة مع أفغانستان ومع المنطقة في شمالي غرب الهند التي تتألّف أغلبية سكّانها من المسلمين».

هذا التأرجح بين دعوتين متناقضين يومئذ: دعوة وحدة المسلمين والهندوس في مواجهة الإنجليز، ووحدة شعوب آسيا الوسطى المسلمة في مواجهة روسيا، يدلّ

على أن الأفغاني في مرحلته الهندية لم يكن يعرف ماذا يريد. كان يطلب النقائض، ولذا لم يوفق لتحقيق شيء كبير في السياسة الهندية. أنظر مثلاً إلى ما قاله الأفغاني في مقالاته الهندية الست المكتوبة بالفارسية («المقالات الجمالية») وهي: «فوائد الصحف» و«التعليم والتربية» و«الأسباب الحقيقية لسعادة الإنسان وشقائه» و«فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة» و«فوائد الفلسفة» و«وصف الأغوريين».

وفي مقاله «فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة» نجد الأفغاني يبرز دور وحدة اللغة في تكوين القوميّات بل ويقرّر أن وحدة اللغة أهمّ من وحدة الدين في تكوين القوميّات، وهو خط فكري وسياسي يؤدّي إلى أن مسلمي الهند وهندوسها يكونون قومية واحدة ولا يؤدّي إلى انسلاخ مسلمي شمال الهند لتكوين قومية مستقلة مشتركة مع شعوب وسط آسيا المسلمة على أساس ديني. يقول الأفغاني:

«نجد في المجتمع البشري أن أوسع الروابط ... رابطان: واحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التي تتكوّن منها القومية والوحدة القومية. أمّا الرابط الثاني فهو الدين. وما من شك في أن وحدة اللغة أطول أمداً للبقاء والإستمرار في هذا العالم من وحدة الدين، باعتبار أنها بالقياس إلى وحدة الدين لا تتغيّر في أمد قصير. فنحن نرى شعباً واحداً يتكلّم لغة واحدة عبر ألف عام تغير دينه مرتين أو ثلاثاً دون أن تدمر قوميته، التي تتكوّن من وحدة اللغة. ويمكن القول بأن الروابط والوحدة الناشئة عن وحدة اللغة أبلغ أثراً من الروابط الدينية في أهم شئون العالم».

وفي هذا المقال يسوق الأفغاني الأدلّة على أن وحدة اللغة أهمّ من وحدة الدين، ويقول أن اللغة لا توحّد الناس إلّا إذا اشتملت على كافة مصطلحات العلوم والفنون المكوّنة للحضارة، فإذا لم توجد هذه المصطلحات وجب خلقها، والأفضل أن يكون خلقها من صلب اللغة ذاتها، وأن التعليم يجب أن يكون باللغة القومية لأنّ هذا من أسس الوحدة القومية والوطنية. وهو يحثّ الهنود على ترجمة كتب المعرفة الحديثة إلى لغات الهند ولاسيما الأورد. وفي نهاية المقال يهاجم الأفغاني المحافظين

الدينيين المعادين لعلوم الغرب قائلاً أن العلم يقوي الدين لأنّه يقوّي أتباعه، ويهاجم السيد أحمد خان وأتباعه من جماعة الطبيعيين (النيشريين)، لأنهم يدعون لتقليد الإنجليز في كل شيء بما في ذلك لغتهم، وهو ما سيحطم القومية الهندية ويمكن للإنجليز من السيطرة على الهند تماماً. والحلّ عنده هو ترجمة المؤلّفات الانجليزية في الفنون والصناعات إلى اللغات القومية.

هذه الدعوة نحو صهر مسلمي الهند وهندوسها في قومية واحدة أساسها اللغة لا الدين لا شكّ كانت متمشية مع الحركة الوطنية في الهند، ولكن لا شكّ أيضاً أنها كانت متعارضة مع فكرة الوحدة الإسلامية الشاملة من جهة ومع فكرة القومية الإسلامية في وسط آسيا من جهة أخرى. وفي نفس اتجاه إذكاء الروح القومية الهندية كشيء مقدم على القومية الإسلامية نجد الأفغاني في «محاضرة في التعليم والتعليم» التي ألقاها عام ١٨٨٢ في كلكتا، يخاطب الهنود (وأكثر مستمعيه كانوا من المسلمين)، بلغة شبيهة باللغة التي خاطب بها المصريين في قاعة زيزينيا بالاسكندرية عام ١٨٧٩. في مصر كانت مصر بل مصر الفرعونية، أم الدنيا وأم الحضارات، وفي الهند كانت الهند، بل الهند القديمة أم الدنيا وأم الحضارات:

«إنّي لا شكّ سعيد أن أرى أمثال هؤلاء الشباب من نسل الهند فهم أبناء الهند التي كانت مهد الإنسانية. القيم الإنسانية انتشرت من الهند إلى العالم كلّه. وهؤلاء الشباب هم أبناء نفس تلك البلاد التي حدّدت لأول مرّة دائرة السمت، وهم من نفس تلك البلاد التي عرفت الأبراج السماوية. وكل امرىء يعرف أن تحديد هاتين الدائرتين كان أمراً محالاً بغير بلوغ الكمال في علم الهندسة. ومن هذا نستطيع أن نقول أن الهنود هم مخترعو علم الحساب وعلم الهندسة. فلاحظوا كيف انتقلت الأرقام الهندية من هنا إلى العرب ومن العرب إلى أوروبا.

«هؤلاء الشباب هم أيضاً أبناء الأرض التي كانت منبع كل تلك القوانين والقواعد في العالم. فمن يمعن النظر يرَ أن القانون الروماني، وهو أبو القوانين في العالم الغربي، مأخوذ من كتبهم المقدّسة، القُيدا والشاسترا. وقد تتلمذ اليونان على الهنود

في الأفكار الأدبية وفي الشعر الصافي وفي الفكر السامي. وقد نشر أحد هؤلاء، وهو فيثاغورس، العلوم والحكمة في بلاد اليونان، وبلغ من الارتفاع قدرة أن الناس قبلوا كلامه بغير حاجة إلى دليل قبول الكلام المنزل من السماء.

«لقد بلغ الهنود قديماً أعلى مراتب الفكر الفلسفي، وأرض الهند لا تزال أرضها وهواء الهند لا يزال هواءها، وهؤلاء الشباب الحاضرون هنا هم بنو هذه الأرض وهذا المناخ».

هذه المحاضرة الفارسية «العلمانية» في قاعة البرت هول بكلكتا المؤسّسة على مبادىء الهيومانزم، لا تذكّرنا فقط بمحاضرة زيزينيا العربية بالاسكندرية ولكن تذكّرنا أيضاً بمحاضرة دار الفنون التركية في استانبول من حيث مضمونها التقدّمي سواء في موقفها من قضية الدين والقومية، أو موقفها من قضية الدين والعلم. وهي لا تتمشّى بتاتاً مع مواقف الأفغاني الفكرية أو السياسية في «الردّ على الدهريين» وفي «العروة الوثقى». فهو هنا يطالب مسلمي الهند أن يعتزّوا بأمجادهم الهندوكية القديمة قبل اعتناقهم الإسلام، وبهذا يؤكّد وحدة المسلمين والهندوس في الهند من جهة، ويؤسّس فكرة القومية، لا على وحدة الدين، ولكن على وحدة الجنس واللغة والتاريخ الجغرافيا. والمهم هنا هو أن الأفغاني في محاضرة كلكتا لم يبرز فقط دور «العلم» في بناء الحضارات والأمبراطوريات، وإنّما أبرز أيضاً دور «الفلسفة»، والمعنى الخطير في هذا أنه لم يدع فقط للأخذ بعلوم الغرب وبالتكنولوجيا الغربية، وإنّما دعا أيضاً إلى الأخذ بالفكر الغربي وبالقيم الغربية، وبذلك «للحضارة ووحدتها» وأسقط الحاجز المصطنع بين العلم والفكر وبين التكنولوجيا والقيم، ذلك الحاجز الذي عاد للظهور في «الرد على الدهريين» وفي «العروة الوثقى» وكان في حقيقته نقطة الضعف في كل دعوة تالية لفكرة الجامعة الإسلامية بنيت على تفتيت وحدة الحضارة، والفصل بين العلم والفكر وبين التكنولوجيا والقيم، واعتبار الشرق مقولة حضارية مكتفية بذاتها والغرب مقولة حضارية مكتفية بذاتها، فهما لا يلتقيان كما أكّد شاعر الأمبريالية الكبير رديارد كبلنج، كما بنيت على تبسيط مفهوم العلم بأنه

مجرّد انتصار الإنسان على العالم المادّي متمثّلاً في «الآلة»، أو في الصناعة الحديثة ووسائل الوصول إليها.

قال الأفغاني في محاضرة كلكتا: «من يمعن النظر في هذا الموضوع ير أن العلم يحكم العالم. ولم يكن للعالم حاكم في الماضي، وليس له حاكم في الحاضر، ولن يكون له حاكم في المستقبل إلّا العلم». فكل الأمبراطوريات العظيمة بنيت على العلم والشعوب الجاهلة دائماً تقهرها الشعوب المتعلّمة ولكن روح العلوم هي الفلسفة:

«وهكذا، فهناك حاجة إلى علم يكون الروح الشاملة لكلّ العلوم، وبذلك يحفظ وجودها، ويطبق كلاً منها في مكانه المناسب، ويصبح علّة التقدّم في كل علم من هذه العلوم.

«والعلم الذي يحتلّ مكانه الروح الشاملة ويرقى إلى مرتبة القوّة الحافظة لكلّ العلوم هو علم الفلسفة، لأنّ موضوعها هو البحث في الكليات. فالفلسفة هي التي تعرف الإنسان بالإحتياجات الإنسانية، وتعرف العلوم بما يلزم من الأمور وتستخدم كل علم في مكانه المناسب.

«فمجتمع بلا فلسفة لا يدوم فيه العلم قرناً واحداً، مهما كان كل فرد من أفراد هذا المجتمع عارفاً بعلم من العلوم الجزئية... فبغير روح الفلسفة لن يستطيع هذا المجتمع أن يستخلص من هذه العلوم نتائجها.

«... بل إنـي أقول أن مجتمعاً يملك روح الفلسفة، لا شكّ سوف تدفعه روحه الفلسفية إلى تحصيل كل العلوم، مهما كان ينقصه علم من العلوم الجزئية.

«وقد كان المسلمون الأوائل بلا علوم، ولكن بفضل الدين الإسلامي شاعت فيهم الروح الفلسفية، وبفضل هذه الروح الفلسفية بدأوا يناقشون أمور العالم العامة وضرورات الإنسان. ولهذا السبب استطاعوا أن يكتسبوا في أجل قصير كل العلوم الجزئية التي ترجموها عن مصادرها السريانية والفارسية واليونانية إلى اللغة العربية في زمن الخليفة المنصور الدوانقي.

«إنّها الفلسفة التي تجعل الإنسان يفهم الإنسان، وهي التي توضّح نبل الإنسان، وتبصر الإنسان بطريق الصواب. وأوّل قصور يبدو في أية أمة آيلة للأفول، هو القصور في روحها الفلسفية. وبعد ذلك يستشري القصور في العلوم والفنون الأخرى وفي مؤسّساتها الإجتماعية».

وفي مكان آخر من محاضرة البرت هول يقول الأفغاني:

«وأعجب الأمور أن علماءنا في هذه الأيّام قد قسّموا العلوم إلى قسمين: يسمّون أحدهما العلوم الإسلامية، ويسمّون الآخر العلوم الأوروبية. ولهذا السبب فهم يحرمون على الغير تعليم بعض العلوم النافعة. إنّهم لم يدركوا أن العلم هو ذلك الشيء الشريف الذي لا يتصل بأيّة أمة من الأمم ولا يتميّز بشيء غير مبادئه. والأجدر بنا أن نقول أن كل ما هو معلوم إنّما هو معلوم عن طريق العلم، وكل أمة تصيب المجد إنّما تصيبه عن طريق العلم...

«وعجيبة العجائب أن المسلمين يدرسون بمتعة قصوى تلك العلوم المنسوبة إلى أرسطو، كأنّما أرسطو قطب من أقطاب الإسلام. ومع ذلك فإذا جاء ذكر جاليليو ونيوتن وكيلر، قالوا هؤلاء كفار. إن أبا العلم وأمه هو الدليل، والدليل ليس أرسطو بالذّات ولا جاليليو بالذّات. والحقيقة تلتمس حيث يوجد الدليل، وأولئك الذين يحرمون العلم والمعرفة معتقدين بذلك أنهم يصونون الدين الإسلامي، هم في الواقع أعداء ذلك الدين. إن الدين الإسلامي هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة، وليس هناك أي تعارض بين العلم والمعرفة وبين أسس العقيدة الإسلامية».

والحق أن المرء لا يستطيع أن يقرأ هذا المنطق المتماسك، إلّا ويقف باحترام عميق أمام فكر الأفغاني الساطع الذي كان يمكن أن يكون دعامة قوية من دعامات الهيومانزم الإسلامي، واستكمالاً لتلك الثورة الثقافية التي بدأها رفاعة الطهطاوي، لو أن الأفغاني لم يشغل نفسه بسفاسف السياسة وبسفاسف الفكر السياسي التي طمست في آثاره مبادىء الهيومانزم أو المذهب الإنساني ولم تبرز للأجيال التالية إلّا دعوته السلفية ودعوته الثيوقراطية. وربما كان تأرجح الأفغاني في مرحلته الهندية بين

الدعوة لفلسفة الهيومانزم التقدمية والدعوة للفلسفة الثيوقراطية السلفية يفسر فشل تجربته الهندية بعجزه عن إرضاء أصحاب القديم وعن إرضاء أصحاب الجديد جميعاً ، ممّا جعل استمرار إقامته في الهند أمراً عقيماً ، وجعل من المتحتم عليه أن ينتقل الى أجواء أخرى أقل تأزماً من جو الهند . حيث أتيح له أن يقول ما أراد أن يقول ولكن دون أن يلتف من حوله مريدون أو أتباع كما أتيح له في مصر المحروسة .

●

جمال الدين الأفغاني

١٠ — «الرد على الدهريين»

ربما كان من الإنصاف للأفغاني أن نحاول أن نستخلص موقفه الفلسفي في مرحلته الهندية من مقالاته الفارسية الى جانب استخلاصه من «الرد على الدهريين» فمرحلة الأفغاني الهندية كانت أخصب مراحل حياته الفكرية. وقد رأينا دفاعه عن الفلسفة في محاضرة كلكتا بقاعة ألبرت هول «في التعليم والتعلّم» (١٨٨٢)، وكيف أبرز الأفغاني فكرة أن العلوم لا قيمة لها إلا إذا استندت الى «فلسفة» تحدد للانسان غاية العلوم ونتائجها ويصبح بها للجزئي معنى كلي. وهذا ما نسميه اليوم تكامل المعرفة الذي به تتحول المعرفة الى قيم وفلسفة في الحياة. ولكن الأفغاني في دفاعه عن العلم والفلسفة جميعاً استدلّ بدفاع الغزالي (المتوفي في ١١١١م) عن العلم، ولكنه لم يتنبه الى أن الغزالي رغم قبوله للعلم قد رفض الفلسفة، فاستحدث تياراً في الفكر الاسلامي عكس ما كان يدعو اليه الأفغاني في مرحلته الهندية، وهو التيار الذي يوفق بين العلم والدين، ولكنه يقفل باب الاجتهاد العقلي حتى في الدين نفسه لأنه يستغني بالدين عن الفلسفة تماماً. وهذا غير ما دعا إليه الأفغاني في محاضرته التي أسسها على أن اضمحلال العالم الاسلامي لم يبدأ إلا حين تنكّر فقهاء المسلمين وقادتهم للعلم والفلسفة جميعاً، واكتفوا بعلوم الدين واستغنوا بالمنقول عن المعقول.

وفي مقالة «فوائد الفلسفة» التي نشرها الأفغاني بالفارسية في مجلة «معلمي شفيق» ناقش الأفغاني معنى الفلسفة وغايتها. وطلب الاجابة عن ذلك في آثار

الفارابي (ت ٩٥٠م) وابن سينا (ت ١٠٣٧م) وابن باجة (ت ١١٣٨م) وابن رشد (ت ١١٩٨م) وشهاب الدين السهروردي المقتول (ت ١١٩١م) وغيرهم من أعلام الفلاسفة والصوفية. ولكنه وجد مشكلتهم في أن لغتهم المتخصصة قد عزلتهم عن الناس، وبالتالي فهو يحاول تقريب معنى الفلسفة وغايتها من الافهام بقوله:

«الفلسفة هي الهروب من الحسيات الحيوانية الى عالم المشاعر الانسانية الرحيب. إنها هتك حجاب الظلام الذي تسدله الخرافات البهيمية بنور الإدراك الطبيعي. إنها تحويل العمى العقلي وفقدان البصيرة الى وضوح الرؤية والنظر الثاقب. إنها المنقذ من الوحشية والهمجية، ومن الجهالة والغباوة، بدخول المدينة الفاضلة، بالمعرفة والخبرة. هي بوجه عام تحقيق الانسان لإنسانيته وممارسته حياة العقلانية المقدسة. وغايتها هي بلوغ الكمال البشري في العقل والذهن والروح وأسلوب الحياة. وكمال أسلوب الحياة ورخاء المعيشة هما أهم شرطين يتوقف عليهما كمال الذهن والروح. الفلسفة هي «العلة» الأولى في نشاط الانسان الفكري وفي ارتفاعه عن دائرة الحيوان، وهي السبب الأول في تحويل القبائل والشعوب من حالة البداوة والهمجية الى الثقافة والمدنية. إنها العلة الأولى في توليد المعرفة وابتكار العلوم واختراع الصناعات وتأسيس الحرف».

وعند الأفغاني أن الوحي الذي نزل على النبي محمد كان المقدمة اللازمة لانتشال العرب من جهل الجاهلية وهمجيتها وإعدادهم لتقبل الحقائق الفلسفية التي يراها الأفغاني أعلى الحقائق. ولكن فلاسفة المسلمين أخطأوا عندما وقفوا عند الفلسفة اليونانية واعتبروها نهائية ومطلقة، في حين أن اليونان أنفسهم لم يقدسوا فلسفتهم كل هذا التقديس. وبهذا وقع فلاسفة الاسلام في محظور التقليد الأعمى، ولم ينتبهوا الى أن الفلسفة تنمو باطراد الى ما لا نهاية والعلم ينمو باطراد الى ما لا نهاية.

ولكن الأفغاني في الوقت نفسه يقرر في هذا المقال نظريته الشيخية القديمة وهي أن القرآن لا نهائي في معانيه، وبالتالي فهو يتضمن في باطنه كل ما يمكن للعقل

البشري أن يهتدي اليه من الحقائق العليا فالأعلى. فالمشكلة إذن ليست في التعارض بين الدين والفلسفة ولكن في قعود علماء الدين عن أعمال العقل في القرآن واستكشاف مغازيه الخفية واستكناه معانيه الباطنية وتأويل رموزه الدفينة جيلاً بعد جيل. وهذا لا يكون إلا بإعمال العقل في مشاكل العصر الحيوية بدلاً من الاكتفاء بالنقل والاحتجاج بحجج الفقهاء التقليديين التي تشبه حجج السوفسطائيين. يقول الأفغاني في هذا المقال للفقهاء الهنود:

«لم لا ترفعون أبصاركم عن تلك الحقب العاجزة، ولم لا تلقونها على هذا العالم الرحيب؟ لم لا تعملون الفكر والتأمل فيما يجري من أحداث وفي أسباب هذه الأحداث دون حجاب حاجز من هذه الكتب يقف بينكم وبينها؟ لم تستخدمون آراء هذه العقول الشامخة في حلّ سفاسف المشكلات؟...

«ومع ذلك فأنتم لا تفكرون لحظة في هذا الموضوع الخطير الذي ينبغي على كل انسان ذكي أن يفكر فيه، ألا وهو: ما سبب الفقر والعجز واليأس بين المسلمين؟ وهل هناك علاج لهذه الظاهرة ولهذا الخطب الوبيل أم انه لا علاج لها؟...

«فما من شك أو ريب في أن أمرءاً لا ينفق حياته كلها على حلّ هذه المشكلة، ولا يجعل من هذه الظاهرة الخطيرة محور تفكيره إنما يضيع حياته هباء ويتلفها، ولا يصح أن يلقب بفيلسوف، فالفيلسوف هو من يعرف جوهر الأشياء.

«أليس من الخطأ في حكيم لبيب ألا يتعلم كل ما استجد في مجال العلوم والمخترعات والخلق الجديد، أو يجهل أسبابها وعللها، بينما العالم قد تغير من حال الى حال وهو لا يرفع رأسه من إغفاءاته وتواكله؟ وهل يليق بباحث أن يتكلم وهو في جهل مطبق لا يعرف الحقائق الثابتة؟ مثل هذا الباحث يشق الشعر في البحث عن ماهيات وهمية، ولكنه يتخلف في معرفة الأمور الواضحة».

هذه المواقف الفكرية عند الأفغاني لا شك كانت مواقف تقدمية في عصره، وهي في شطر منها تذكرنا بأفكار الفلاسفة الوضعيين، من اللورد بيكون الى

أوجيست كونت ، عبر فلاسفة المنفعة ، الذين انتشلوا أوروبا من أرسطاطاليسية العصور الوسطى والاعتماد على المنطق الصوري وحده الى حضارة العلم الحديث. بل هي تقدمية حتى في عصرنا هذا لأنها تجعل غاية كل علم وكل فلسفة الرقي بالمجتمع البشري . ولا سيما بإلغاء الفقر والجهل والمرض وضعف الانسان أمام الطبيعة وأمام أخيه الانسان ، فهي فلسفة اجتماعية من طراز عظيم. بل هي فلسفة جدلية ترفض للعالم الاسلامي ما رفضه فلاسفة الرنيسانس للعالم المسيحي : منطق العصور الوسطى الأكويني بأن الحق والخير والجمال وغيرها من مقولات الوجود أشياء ثابتة لا صيرورة فيها وهويات خاملة كاملة ، خاملة في كمالها كاملة في خمولها ، لا تناقض فيها ولا حركة . فبالجدلية الأفلاطونية أولاً ثم بالجدلية الهيجلية ثانياً ثم بالجدلية الماركسية ثالثاً نفضت أوروبا عن نفسها درجة درجة غبار العصور الوسطى الأرسطاطاليسية واقتحمت عالم الفكر والعلم والحركة وخرجت من مجتمعات الجمود والاستقرار والعلاقات الثابتة الى عالم الثورات وحقوق الإنسان والأخلاقيات الجديدة .

غير أن هذه النظرة العضوية لنمو الحقيقة ولنمو المعرفة ولنمو المجتمع والانسان رغم أنها تفتح باب الاجتهاد على مصراعيه للحكماء تفتح أيضاً إذا لم نكن حذرين بابين ولوجهما أخطر ما يكون سواء في الدين أو في الدنيا . وأحد هذين البابين هو اختفاء المقاييس والقوانين والضوابط التي نستمدها عادة من التراث وآثار القدماء في الفهم والذوق وتكوين الأحكام والقيم ، وحلول فوضى النسبية والذاتية في الاجتهاد محل العقل العام والذوق العام ، أي تحطيم طغيان القديم البالي المجافي لروح العصر المعطل للنمو والحركة والعقل والشعور ، والاعتماد على الاجتهاد الفردي وأحياناً على الارتجال الفردي في تكوين القيم والأحكام الجديدة . وهذه في الحقيقة مشكلة كل ثورات التاريخ في الفكر والمعتقدات وفي السياسة والاجتماع ، ان الخيار أمامها مرير : بين مقولات القديم العام ومطلقاته الخاطئة الفاسدة ، ولا مقولات أو مطلقات أصلاً يستهدي بها العقل العام والضمير العام الخ ... ومن هنا مالت أكثر الثورات الى كسر المطلق بالمطلق خشية الوقوع في الفوضى واختفاء المقاييس والقوانين والضوابط العامة جملة ، والى إحلال طغيان الجديد محل طغيان القديم .

وكان لكل ثورة «فلسفة»، وحيث لم توجد هذه الفلسفة اصطنعتها الثورات اصطناعاً.

أمّا الباب الآخر الذي فتحه الأفغاني بإهدار الأرسطاطاليسية والعقل العام المتوارث عن اجتهاد السلف، فهو يفضي إلى خطر الباطنية الملازم لفلسفة الصوفية. فقوله إن التنزيل الإلهي يشتمل في باطنه على كل الحقائق والمعاني فلا ينبغي أن نقف عند الظاهر، وبالتالي فإن مهمة الحكماء هي ارتياد هذه المجهولات وجلو هذه الأسرار الإلهية عصراً بعد عصر بما يتفق مع وبما يؤدّي إلى نمو الإنسانية، هو بمثابة قوله أنه ليست هناك غيبيات مطلقة خارجة عن متناول العقل البشري، وعجز القدماء لا يستتبع بالضرورة عجز المحدثين في تأويل التنزيل واستجلاء مكنوناته جيلاً بعد جيل. المشكلة ليست في غيبيّة الغيب ولكن في ترجمان الغيب، والحكماء أو الفلاسفة هم تراجمة الغيب، ولكل جيل ترجمانه أو تراجمته. وبهذا حول الأفغاني «تفسير القرآن» إلى «تأويل القرآن». المفسّر له علم الظاهر أما المؤول فله علم الباطن. وما دام الباطن قابلاً للاستكناه خرجنا من باب علوم الدين ودخلنا في باب الصوفية والشيخية والبابية وباطنية الواصلين. ورغم كثرة استخدام الأفغاني لكلمة «العقل»، فهو في الواقع لا يتحدّث عن العقل، وإنّما يتحدّث عن ملكة فوق «العقل» درج الناس على تسميتها «بالالهام» — وهذا من رواسب الصوفية والبابية في سنية الأفغاني (كان شيلنج وبعض الفلاسفة الرومانسيين الألمان يقولون أن الوحي لم ينقطع من وجه الأرض منذ بدء الخليقة ولن ينقطع إلى أن تكتمل دائرة الأبدية، كل ما في الأمر أن وسائله في التعبير تختلف باختلاف العصور). وعلى كل فنظرية «الحكيم الملهم» لها كافة أبعاد نظرية «الزعيم الملهم».

والدعوة الى إعادة فتح باب الإجتهاد والإنفتاح لعلوم الغرب وفلسفاته جزء ملازم لتفكير الأفغاني ومتكرّر في كثير ممّا كتب وقال. وهي في مقالته الهندية (باللغة الفارسية) «الأسباب الحقيقية لسعادة الإنسان وشقائه»، تتخذ صورة الواجب الوطني أو «الواجب القومي». فهو في هذا المقال يقول أن الدافع الى الرقي

بين الأمم هو «الرغبة في حماية الوطن والجنس وفي الدفاع عن الدين والأخوة في الدين». وهذا لا يكون إلا باكتساب ما لدى الغير، حتّى الأعداء، من علوم ومعارف مع المحافظة على سلامة الوطن وشرف الدين. ولكن مسلمي الهند «للأسف» قد أساءوا الى أنفسهم وإلى الدين «لأنّهم بالغوا في الحمية الدينية الى حد أن جعلوا منها سبباً لكراهية العلم والمعرفة، ومبرّراً للنفور من الصناعات والمخترعات. فاعتقدوا أنه لزام عليهم بدافع الحمية الدينية أن يمقتوا ويلعنوا كل ما كان متصلاً بعقيدة خصمهم، بما في ذلك علومه وفنونه» والحلّ عند الأفغاني هو الحل الوسط : أن يرتبط الإنسان بتراثه القومي وبثقافته القومية، ولكن أن ينفتح في الوقت نفسه لما هو نافع في تراث الغير وثقافته. وهو كلام جميل في عموميته، ولكن ما أن يبدأ التطبيق حتّى تبدأ المتاعب. فإذا كان هذا التراث القومي وهذه الثقافة القومية كما وصف الأفغاني معزولين قروناً عن ركب الحضارة الحديثة فكيف نميّز ما هو صالح فيهما وأهل للبقاء وما هو فاسد فيهما ويجب إصلاحه وتجديده أو نبذه جملة؟ ثم من ذا الذي يدلّنا على ما هو «النافع» في تراث الأمم الأخرى وثقافتها حتّى نأخذ به وما هو «غير نافع» حتّى نستغني عنه بل وننبذه إذا كان ضاراً؟

وقد واجه الأفغاني هذه المشكلة في مقاله «شرح حال الأغوريين بشوكة وشأن» حيث حمل الأفغاني على السيد أحمد خان ومدرسته من جهتين، جهة سياسية وجهة فكرية : أما الجهة السياسية فهي تعاون السيد أحمد خان واتباعه مع الإنجليز باسم الدعوة إلى الإصلاح، وهو نقص في الوطنية، وأمّا الجهة الفكرية فهي توسعهم في اقتباس الثقافة الغربية والتخلّي عن ثقافتهم القومية وهو نقص في الدين. وكلاهما يؤدّي إلى عبودية الأمة. وهذه باختصار هي أسس نظرية «الغزو الفكري» الذي يمارسه الاستعمار على ما يحكم من شعوب، كما عبّر عنها المثقفون السلفيون المحدثون المتأثّرون بالأفغاني. والمشكلة في هذه النظرية هي أنها نفس السلاح الذي استخدمه المحافظون في التنديد بالأفغاني ومدرسته واتهامهم بالزندقة وافساد الدنيا والدين. المشكلة في الحالين هي : أين يجب التقليد وأين يجب التجديد، ومن ذا الذي له حق الوصاية على الفكر والمعرفة حتّى يشرع للناس ما يضرّ قوميتهم ودينهم وما ينفعها

إلّا أن يكون نوع من الضمير العام هو الذي يضع هذه المقاييس. وفي هذه الحالة هل كان يرضى الأفغاني بالضمير العام، وهو على كل هذه الدرجة من التخلف الذي صوّره الأفغاني محكمة لفكره ومساعيه؟

خذ مثلاً، الأفغاني يقول في «شرح حال الأغوريين». وهو لقب التحقير الذي أطلقه الأفغاني على السيد أحمد خان ومدرسة المتنجلزين أو المتفرنجين من مسلمي الهند:

«بل أغرب من ذلك أن هذا المعلق قد حطّ من شأن المرتبة الإلهية المقدّسة التي تتّصف بها النبوة وجعل الأنبياء في مستوى المصلحين. فهو قد عدّ الأنبياء رجالاً مثل واشنطون ونابوليون وبالمرستون وجاريبالدي ومستر جلادستون ومسيو جامبتا...

«أولا يفهم أن المسلمين، في حالة ضعفهم وشقائهم الراهنة، لو لم يؤمنوا بالمعجزات وفي نار الجحيم واعتبروا النبي مثل جلادستون سوف يتخلّون على الفور عن معسكرهم الضعيف المقهور وينضمّوا إلى معسكر قاهريهم الأقوياء؟ في هذه الحالة لن يكون هناك حائل دون ذلك أو خوف أو قلق. ومن زاوية أخرى فإن مقتضيات تغيير الدين قائمة الآن على قدم وساق، لأنّ التشبّه بالفاتح ومشاركته دينه شيء جذّاب لكل إنسان».

ولا أظن أن السيد أحمد خان بلغ من السخافة أن يقارن النبي بجلادستون فهذه من مبالغات الأفغاني في الزراية بخصمه عن طريق تجسيم خطئه، ومقال «شرح حال الأغوريين» مليء بالسباب المقذع الذي لا يدخل في باب الفكر والمساجلات الفكرية. وإنّما الأمر كلّه أن الفكر الأوروبي منذ عقلانية الموسوعيين في القرن الثامن عشر (فولتير وديدرو وكوندورسيه ودالمبير وكونديباك) وحتّى زمن الأفغاني، كان يتجاذبه تيّاران أحلاهما مرّ بالنسبة للفكر الديني التقليدي: تيّار هو تيّار المدارس المادية المختلفة من ليبرالية كأصحاب مذهب المنفعة (ستيوارت مل واتباعه) وأصحاب الفلسفة الوضعية (أوجيست كونت وأتباعه)، أو اشتراكية راديكالية

(مثل برودون وأتباعه وجماعة الفابيين) أو شيوعية (مثل ماركس وانجلز)، يستوي في ذلك أصحاب المادية العضوية والمادية الميكانيكية والمادية الجدلية، وكان هذا التيّار المادي ينظر إلى الأنبياء نظرة الى مصلحين اجتماعيين من خلق بيئتهم في سياقهم التاريخي. أمّا التيّار الآخر فهو تيّار المدارس المثالية من رومانسية «جوته وهردروشيلنج الخ...» أو جوانية وهم أصحاب مدرسة العقل المتجاوز (الترانسندنتال)، وقد كان أوسع هؤلاء المثاليين انتشاراً توماس كارلايل صاحب الكتاب الشهير «الأبطال وعبادة البطولة». وقد كان هذا التيّار المثالي ينظر إلى الأنبياء نظره إلى «أبطال» ملهمين قدر لهم أن يعيدوا صياغة الحياة على هذه الأرض، أو عباقرة لم تشكّلهم مجتمعاتهم. وإنّما شكلوا هم مجتمعاتهم ولكن حتّى كارلايل والمثاليين، كان فهمهم للبطولة والعبقرية لا يضفي على الأنبياء امتيازاً خاصاً يتفرّدون به. ومن هنا نجد أن كارلايل يحدثنا في كتابه الشهير عن «البطل في صورة الشاعر»، وهو شكسبير وعن «البطل في صورة النبي» وهو محمد، وعن «البطل في صورة المصلح» وهو كرومويل، الخ... (وعندما ترجم هذا الكتاب، «الأبطال وعبادة البطولة»، الى العربية في أوائل القرن العشرين عدّه المثقّفون في مصر والعالم العربي من أرقى الكتب مثالية وروحانية ومن أعظمها انصافاً للنبي والاسلام، وتأثّر به مفكّرون ضخام كعبّاس العقاد ونهجوا على منواله في كثير ممّا كتبوا من السير والتراجم، ولم يقل أحد أن فيه زندقة لما فيه من احترام شديد للنبي وللإسلام من جهة، ولأنّ النبي كان لا يفتأ يذكر الناس بصفته البشرية، على عكس المسيح. ومع ذلك فمن يتأمّل فلسفة البطولة عند كارلايل وغيره من المثاليين الأوروبيين يجد أنها قائمة على مبدأين لا أحسب أن العقيدة الدينية التقليدية تقرّهما، وهما أن الوحي السماوي الذي يتلقّاه العبقري أو رجل الأقدار ليس وقفاً على الأنبياء، وأن الوحي السماوي لا ينقطع قطّ عن بني البشر. ومن الأمانة أن نقول أن الإيمان التقليدي منذ القرن الثامن عشر وقع في محنة حقيقية بين الكفر البورجوازي والكفر البروليتاري، وكان من أصعب الأمور على المثقّفين في جيل الأفغاني أن يحافظوا على توازنهم بين هذه التيّارات الفكرية المتلاطمة.

فماذا كان موقف الافغاني من كل هذا؟ لقد رفض الأفغاني موقف المدرسة المادية في كتابه الشهير: «الردّ على الدهريين»، ورفض موقف المدرسة المثالية في مقاله «شرح أحوال الأغوريين». ولكن الأفغاني، في رفضه للفلسفة المثالية، بدلاً من أن يعتصم بالفهم التقليدي، أو بالعقل العام في فهم الدين، أسّس رفضه للمثالية على رأي لا يقل تجديفاً عن رأي المثاليين الأوروبيين من الرومانسيين والمتصوفة وأصحاب العقل المتجاوز أو الحقيقة المتجاوزة: أسّسه على أن زعزعة إيمان المسلمين بالمعجزات وبالعقاب والثواب في الدار الآخرة، وهم «في حالة ضعفهم وشقائهم الراهنة»، كفيلة بأن تجعلهم يتخلّون عن المقاومة القومية وينضمّون الى معسكر مستعمريهم، بل وربما فرطوا في دينهم واعتنقوا دين جلاديهم. ومعنى هذا بصراحة أن الأفغاني لم يكن ينظر إلى «المعجزات» وإلى «اليوم الآخر» على أنها مقولات دينية حقيقية، موضوعية يمكن اثباتها بالعقل أو غيبية يسلم بها العقل تسليماً لأنها تقع خارج متناوله، وإنّما هي عنده مجرّد معتقدات نافعة لحفظ المجتمعات وصيانة الروح القومية فيها، سواء أكانت حقائق أو أوهاماً، فمناقشتها في ذاتها ليست من جوهر الموضوع. وهذا يعود بنا إلى التفرقة الدائمة في كتابات الأفغاني بين فكر الصفوة وفكر العامة. فإذا كانت الصفوة تستطيع أن تحافظ على قوميتها مع التخلّي عن معتقداتها الدينية الأساسية، فالعامة لا تستطيع، ومن هنا وجب النظر إلى الدين، لا على أنه مجموعة من الحقائق الفكرية والروحية، ولكن على أنه مؤسسة اجتماعية وقومية، وهذا هو نفس موقف هوبز وأصحاب نظرية الحق الإلهي، وهو في أرقى صورة موقف العقلانيين الأرستقراطيين كفولتير ومونتسكيو وأصحاب «الإيمان النافع» (لا «الإيمان الصحيح») في القرن الثامن عشر.

ولا شك أن الأفغاني كان في مرحلته المصرية، وقبل سفره إلى الهند، ينشر في بعض المصريين هذه الآراء، ولهذا كانت الجفوة الدائمة بينه وبين علماء الأزهر من جهة ولهذا راجت عنه تهمة الكفر أثناء إقامته في القاهرة كما راجت عنه أثناء إقامته في استانبول. وقد أسّس الخديو توفيق والسير فرانك لاسيلز قنصل انجلترا العام في مصر قرار إبعاده عن مصر على كفره، وإنكاره «وجود كائن أسمى» لأسباب سياسية لا

علاقة لها بالدين . ومع ذلك فنحن نقرأ في كتابات بعض مريديه وأصدقائه الذين شاركوه دعوة التحرير قبيل الثورة العرّابية مثل عبد الله نديم ، ما يلي :

«وكان قد سبقني إلى تشجيع الخائفين الشيخ محمد جمال الدين فإنّه ألّف حزباً من الشبّان وجمع إليه بعضاً من الأعيان ، وبثّ فيهم روح الغيرة الوطنية وملأ آذانهم بالمفاخر الشرقية ، فنبغ بحثّه أذكياء ونبلاء وأنفع بعلومه أساتذة فضلاء . غير أنه كان يستعمل وجهة خصوصية ، ويؤمل رفعة ذاتية ، ومزج بالإعتقاد ما وجّه إليه الإنتقاد ، ثم عدل بهم عن أنديته الأدبية إلى المحافل الماسونية ، فحقد عليه البعض ولكنه لزم الغض.

«ثم اشتهر بعض تلامذته بفساد العقيدة ومعارضة الدين الشديدة ، إمّا بخطأ الفهم أو التلقين ، فانحرف عنه كثير من المؤمنين.

«ولمّا آل الأمر إلى الخديوي توفيق باشا وترأّس رياض باشا ، كان أول ما بدأ به من العمل مصادرة هذا الرجل ورماه بفساد الدين وجعله من كبار الملحدين ، وأرسل إليه من تبعه واقتفاه ، ثم قبض عليه ونفاه.

«ومع ما اعترى جمال الدين من النحوس ، فإنّه أثّر في كثير من النفوس . ولو حافظ على العقيدة ومشى في الناس بسيرة حميدة ، ونشر دعوته في البلاد بما له من الاستعداد ، لأتى بكل غريب وقلب الحكومة في عهد قريب» (د. محمد أحمد خلف الله : «عبد الله النديم ومذكّراته السياسية «مكتبة الأنجلو ١٩٥٦ ، ص ٥٢ ــ ٥٣).

ومعروف أن الخديو توفيق أبعد الأفغاني في الأيام القليلة بين استقالة شريف وتولي رياض ، والأرجح أن رياض باشا لو لم يكن خارج مصر يومئذ لما أبعد الأفغاني ، ولكن هذا خطأ في التفاصيل ربما جاء من ضعف الذاكرة . وواضح من كلام عبد الله نديم أنّه كان متحمساً لدعوة الأفغاني للتحرير الوطني ولكنه كان رافضاً ، أو شديد التحفظ على الأقل ، بالنسبة لأفكاره الدينية . وعبدالله نديم

يكتب من موقع المريد والصديق ، وليس من موقع توفيق والإنجليز ، فقد كان عبد الله نديم من مطاردي توفيق والإنجليز تسع سنوات بعد فشل الثورة العرابية .

هذه النظرة إلى الدين على أنه مجرّد مؤسسة دنيوية اجتماعية وليس مجموعة من الحقائق الروحية والفلسفية هي في الواقع جوهر رسالة الأفغاني «الردّ على الدهريين» . وهذا هو موقفه من كلامه الذي أترجمه عن الإنجليزية المترجمة حديثاً عن الفارسية بقلم الأستاذة نيكي كيدي ولا أنقله عن ترجمة محمد عبده — أبي تراب (راجع أيضاً الترجمة الفرنسية وعنوانها «الردّ على الماديين» ، بقلم أ . م . جواشون ، باريس ١٩٤٢) :

«الماديون ، أو النيشريون («يقصد أصحاب المذهب الطبيعي» ل . ع .) قد ظهروا في صور متعدّدة وفي أزياء مختلفة بين مختلف الأجناس والشعوب متخذين أسماء مختلفة . ففي بعض الأحيان ظهروا باسم (الحكماء) ، وفي بعض الأحيان لبسوا رياش الأحرار الساعين لإزالة الطغيان ودفع الظلم . وأحياناً دخلوا الحلبة في زي العارفين بأسرار الحقيقة الكاشفين عن ألغازها المالكين للمعرفة الخفية . وفي بعض الأحيان زعموا أن هدفهم هو محو الخرافات وتنوير عقول الشعوب . وفي وقت ما تجلّوا في صورة المحبّين للفقراء الحامين للضعفاء المتعاطفين مع البؤساء وفي بعض الأحيان ادعوا النبوة كغيرهم من الأنبياء الكذّابين ، لكي يحققوا أغراضهم الشريرة . وأحياناً كانوا يسمّون أنفسهم المعلّمين والمربين وأصحاب الفضل على المجتمع . ولكنهم حيثما وفي أي شعب ظهروا ، وفي أي زي بدوا وتحت أي اسم عرفوا ، كانوا سبب انهيار الشعب واضمحلاله وسبب دمار المجتمع ، نظراً لافتراضاتهم الشريرة ، ومبادئهم الزائفة ، وتعاليمهم الضارة ، ولأقوالهم جالبة الخراب . وهكذا دمروا النظام الإجتماعي بين هذه الشعوب وشتتوا أبناء المجتمع .

«فالإنسان غشوم جهول . ولردع هذا الكائن الغادر الجشع المتعطّش للدماء كانت الأديان تقدّم في أسبق العصور معتقدات وخصائص معينة . وقد تعلّمت القبائل والشعوب هذه المعتقدات والخصائص كتراث لها ورثته عن الآباء

والأجداد ، وبنت عليها سلوكها متجنبة الشر والفساد اللذان يدمران النظام الإجتماعي . ونتيجة لذلك استنارت عقول القبائل والشعوب بالمعرفة التي هي مصدر سعادة الإنسان وأساس المدنية ، وترتب لها بناء على ذلك نوع من الإستقرار والاستمرار.

« أما طائفة النيشريين ، فقد حاولت ، أينما ظهرت وفي أي شعب كانت أن تلغي تلك المعتقدات وأن تفسد تلك الصفات . ومنها تغلغل الخراب في أعمدة النظام الإجتماعي القائم في ذلك الشعب . فأدّى بها إلى الإنحلال حتّى آلت فجأة إلى السقوط » .

من هذا الكلام نرى أن الأفغاني في « الردّ على الدهريين » لا يتعامل مع الدين كمجموعة من المقولات الفلسفية أو الروحية ، بل يتعامل معه على أنه مجموعة من المقولات الإجتماعية . الإنسان شرير بالطبع والدين هو الرادع الأوّل للإنسان ، وقد كان الدين كذلك منذ أسبق العصور وقبل ظهور أديان التوحيد وبالتالي فهو مؤسّسة وضعية ذات وظيفة اجتماعية هي قمع شهوات الناس وتهذيب طباعهم حتّى تستقيم الحياة الإجتماعية . وهذه نظرة المشرع والمعلم والشرطي في آن واحد : الردع عن الرذائل وتعليم الفضائل ، أو فلنقل أنها نظرة عالم الإجتماع لا نظرة الفيلسوف . وهي متفقة تماماً مع محاضرته عن « صناعة النبوة » التي طرده من أجلها شيخ الإسلام من استانبول ، ومع مقالاته الهندية الأخرى التي تبشّر بأن وظيفة الدين الأولى هي حفظ القومية ، بل وظيفة المعتقدات الدينية الغيبية كالإيمان بالمعجزات وبالعقاب والثواب في الدار الأخرى هي حفظ المجتمع بغضّ النظر عن كونها حقائق أو أوهاماً . والمشكلة عند الافغاني هي أن كل الفلسفات التي تشكّك في الدين ليس كونها تزعزع الحقائق الروحية ولكن كونها تقوض النظام الإجتماعي . ومن هذا نستخلص أن تعريف الحق عند الأفغاني كالآتي : الحق هو ما يبني المجتمع والباطل هو ما يقوضه ، ولا داعي بعد ذلك للبحث في الميتافيزيقيات ، فهذا هو المقياس الوحيد .

ومن هذا يخرج الأفغاني بأن الدين يبشّر بثلاثة مبادىء رئيسية « كل منها عمود

راسخ قام عليه وجود الأمم ودوام النظام الإجتماعي». المبدأ الأول، هو الإعتقاد بأن الإنسان أشرف الكائنات. والمبدأ الثاني هو الاعتقاد «بأن الأمة التي ينتمي إليها الإنسان هي أشرف الأمم، وأن كل أمة أخرى غير أمته تعيش في ضلال وبهتان».
أمّا المبدأ الثالث فهو الإيمان بالعالم الآخر أو فلنقل بتحقيق الكمال في المدينة الفاضلة:

«والمبدأ الثالث هو الإعتقاد الراسخ بأن الإنسان قد جاء إلى العالم ليكتسب المزايا التي تؤهّله للإنتقال إلى عالم أفضل وأعلى وأرحب وأكمل من هذا العالم الضيق المظلم الذي يستحق بحق أن نسمّيه دار الأحزان.

«والواجب الاّ نغفل عن الأثر القوي الذي يتركه كل معتقد من هذه المعتقدات الثلاثة في النظام الإجتماعي، وعن مزاياه العظيمة في بناء المدنية وعن منافعه العديدة في إقامة النظام وفي العلاقات بين الشعوب».

وعلى المستوى الإجتماعي لا غبار على المبدأين الأول والثالث، أمّا المبدأ الثاني فقد يرى فيه الأكثرون خروجاً عن إطار الدين، فاعتقاد الإنسان بأن أمته أشرف الأمم ينتهي بنا إلى إحدى نتيجتين: فلو فهمنا «الأمة» على مستوى «الجنس» عاد بنا هذا المبدأ إلى العصبية الجاهلية والتفاخر بالأنساب، ووجدناه يتعارض مع قول القرآن الكريم «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» أو قول الحديث الشريف «لا فضل لعربي على عجمي إلّا بالتقوى» كما وجدناه يتعارض مع المبدأ الأساسي في المسيحية وفي الإسلام وهو أنها ليست أدياناً قومية كاليهودية بل أديان إنسانية جاءت للكافة من بني الإنسان. ولو أخذنا به لبررنا العنصرية الآرية والعنجهية الأنجلو سكسونية وتفوق «الرجل الأبيض» بمثل ما نبرّر به سيادة العرب أو الترك أو الفرس أو المصريين بالأرومة على غيرهم من شعوب الأرض. ولو فهمنا «الأمة» على مستوى «الدين» لعاد بنا هذا المبدأ إلى أيّام الجهاد الديني الأول أو ما يسمّيه الافغاني نفسه أيّام أبي مسلم الخراساني بين المسلمين وأيّام بطرس الناسك بين المسيحيين: هناك فرق كبير بين الإيمان بالنفس وبالحق الذي يقيم عماد القومية والوطنية ويحفظ الأمم

من الإندثار ويدفعها إلى الرقي الصحيح وبين الإيمان العدواني بالتفوق والسيادة على الآخرين ، وهو الذي خضب وجه الأرض بالدماء منذ قابيل .

ونظرة الأفغاني للمبدأ الثالث الذي يقوم عليه الدين ، وهو الإيمان بالعالم الآخر ، توضح الطبقية الأفلاطونية الملازمة لفكر الأفغاني . فخلاصة رأيه في هذا الموضوع هي : الجنّة والنار للعامة ، والمدينة الفاضلة للصفوة وهو رأي لا سند له في الدين الذي يسوي بين البشر في العقاب والثواب : فهو يقول في الرد على الدهريين :

«وإحدى النتائج الحتمية المترتبة على هذا الإعتقاد الثالث ، أي الإعتقاد بأنّ الإنسان قد جاء إلى العالم ليبلغ وجوه الكمال اللّازمة لنقله إلى عالم أعلى وأرحب ، هي أن الإنسان حين يؤمن بهذا الإعتقاد فهو بالضرورة سيسعى دائماً لترقيه عقله وتنويره بالعلم الصحيح وبالمعرفة الحقة . وهو لن يترك ذهنه خاملاً ، بل سيظهر في النور ما هو خبيء فيه من قوى إيجابية وعواطف نبيلة وفضائل عظيمة . وفي كل مراحل حياته سوف يحاول تنقية روحه من الأوشاب ولن يدخر وسعاً في تقويم عاداته وترقيتها . . .

«وهكذا فإن هذا الإعتقاد هو أفضل دافع الى المدنية التي تقوم أسسها على المعرفة الحقة والأخلاق المهذبة . وهو أفضل العناصر اللّازمة لاستقرار النظام الإجتماعي الذي تقوم أسسه على إدراك كل فرد لحقوقه الحقة وسيره في طريق العدل القويم . هذا الإعتقاد هو أقوى منظم للعلاقات الدولية التي تقوم أسسها على المراعاة الصادقة الأمينة للحدود في العلاقات بين البشر . وهو أسلم قاعدة للسلام والسكينة بين طبقات الإنسانية ، لأنّ السلام هو ثمرة الحب والعدل ، والحب والعدل هما ثمرة الصفات المجيدة والعادات الحميدة . وهو الإعتقاد الوحيد الذي يكبح الإنسان عن فعل الشر وينقذه من القيم المتولدة عن المحن والشقاء ويجلسه على عرش السعادة في المدينة الفاضلة » .

هذه المبادىء الثلاثة تقود الإنسان نحو الفضيلة وتقود الصفوة من بني الإنسان

الى المعرفة بالعلم والفلسفة . والدين يقوي في الإنسان ثلاثة أمور تتوقّف عليها سلامة كل مجتمع : الإحساس بالعيب والأمانة والصدق . فبها يكون رقي المجتمعات وبغيرها يكون انحطاطها . وجناية الماديين على النظام الإجتماعي ناشئة من أنهم يقوضون في كل مجتمع فضائل الإحساس بالعيب والأمانة والصدق ، وبذلك يقوضون أركان المجتمع . هم يقوضون إيمان الناس بيوم الحساب وإحساس الناس بالعيب والذنب ، فيزلزلون بذلك أركان الأمانة والصدق . وهم ينشرون في الناس مبادىء المساواة الضارة بين البشر ممّا يجعل الطبقات الدنيا تتبرم بالعمل اليدوي :

« وبالإضافة إلى ذلك ، فهذه الطائفة قد بنت إيمانها على الإعتقاد في الإباحية والشيوعية وارتأت أن كل ما يشتهيه الإنسان يجب أن يكون مشتركاً بين الناس ، واعتبرت أن الإمتيازات والفوارق أشياء مغتصبة كما سنبين فيما بعد .

« ... والهدف النهائي والغرض لهذه الطائفة هو أن كل الناس يجب أن يشتركوا في كل متعة وفي كل لذّة ، وأن كل الإمتيازات والفوارق يجب أن تلغى وأنه لا يجوز لأحد أن يتفوّق على أحد أو أن يملك فائضاً من أي نوع يمتاز به عليه . وأن يكون جميع الناس في مساواة مطلقة . فإذا صارت الأمور إلى هذه الحالة فطبيعي أن كل إنسان سوف يرفض القيام بأي عمل شاق وأي عمل يدوي . وسوف تختل الحياة الإقتصادية ، وتتوقّف عجلة المعاملات والعلاقات ، وبهذا ينتهي هذا النوع الإنساني الضعيف إلى الضياع ثم ينقرض جملة .

« إن سر تفوق الإنسان هو حبّه للإمتياز والرفعة . فإذا ما ألغينا الإمتياز والرفعة توقّفت النفوس عن الحركة نحو السمو ، وأغفلت الأذهان النفاذ في حقائق الأشياء واكتشاف دقائق الحياة ، وعاش الناس في هذا العالم كما تعيش البهم في الصحراء لو كان هذا مقدوراً لهم » .

والمادية عند الأفغاني تنشر « الأنانية » المدمرة وحب الذات ، بحيث يسعى كل امرىء لتحقيق مصلحته على حساب الغير ، ولو كان في ذلك خراب المجتمع ،

ويقدم كل إنسان مصلحته الشخصية على المصلحة العامة ، فتجعله الأنانية يبيع أمته في سبيل ربح تافه . وبهذا يتوقّف التعاون بين البشر وتتفكّك عرى التكافل الإجتماعي ، وتنتهي وحدة النوع الإنساني وتضيع قواه الحافظة التي لا بقاء له بغيرها ويزول مجد الإنسان وشرفه . الدين يقوّي التكافل بين الناس والمادية تقوّي الفردية الوخيمة .

من هؤلاء الماديون الذين كتب الأفغاني «الردّ على الدهريين» في هجائهم ؟ هو لا يخفي مقصده بل يقول صراحة أن النيشرية في أوروبا قد أفضت إلى ظهور أوبئة ثلاثة هي «الإشتراكية» و«الشيوعية» و«النيهليزم» أو «العدمية» أو «الفوضوية» . وهو في هجومه على هذه المذاهب الثلاثة الداعية للتسوية التامة أو شبه التامة بين البشر قد سار أحياناً في الدرب المألوف الذي سلكه أعداء هذه الدعوات ، وهو أن الغاء الفوارق والتنافس على الإمتياز بين البشر كفيل بتحطيم الحوافز المؤدية الى العمل وإلى الرقي أو ما لخّصته الفلسفة الدارونية بنظريتها في التطور أنه قائم على «تنازع البقاء وبقاء الأصلح» . وقد كانت التهمة الأولى المسدّدة في القرن التاسع عشر بل وفي القرن العشرين للإشتراكية والشيوعية أنهما تقتلان «الفردية» ، وتؤسّسان بالمساواة المطلقة «مجتمع النمل والنحل» بين البشر حيث كل الناس من آحاد الناس بلا تميز ولا امتياز . غير أن الأفغاني في رغبته في تكديس التهم للاشتراكية والشيوعية ، بعد أن فرغ من كل هذه التهم التقليدية ، أضاف اليها عكسها على خط مستقيم ، فاتهم دعاة المساواة المطلقة بأنهم يدفعون الناس إلى الفردية المطلقة أو «الأنانية» بعد أن اتهمهم بالذوبان في المجموع وبانطماس كل الملامح الخاصة التي تميّز الإنسان عن الإنسان ، وانعدام الدافع الى التقدّم بينهم .

ولكن الأفغاني لا يهاجم في «الردّ على الدهريين» الطبيعيين وحدهم من دعاة المساواة بين البشر كالإشتراكيين والشيوعيين والفوضويين ، وإنّما يهاجم أيضاً الطبيعيين من دعاة الإمتياز الطبيعي في الأفراد والطبقات والجماعات ، ودعاة «تنازع البقاء وبقاء الأصلح» . وقد كان داروين ونظريته في تطور الأحياء هدفاً سدّد إليه

الأفغاني هجماته بعنف عنيف. وأكثر حجج الأفغاني ضدّ الدارونية حجج مضحكة تدلّ على جهله بنظرية التطور كما تدلّ على أنه كان يجمع معارفه عن علوم الغرب وفلسفاته من مناقشاته الجدلية مع المثقّفين أو من الشذرات القليلة التي كان يقرؤها في صحافة عصره، ولايستقيها رأساً من مصادرها. وهذا أمر مفهوم، لأنّ الأفغاني لم يكن يعرف من اللغات الأوروبية إلّا قليلاً من الفرنسية ربما أعانه على التخاطب اليومي ولكنه غير كاف للإطلاع المتخصص أو الإطلاع العميق. ولم تكن أكثر هذه الآثار العلمية والفلسفية قد ترجمت بعد إلى العربية أو الفارسية أو التركية، وهي اللغات التي كان الأفغاني يقرأ فيها.

هاجم الأفغاني الدارونية رغم أنها تتمشّى مع آرائه في انعدام المساواة بين البشر وتؤسّس تطور الأحياء في اتجاه الرقي على الفردية وانعدام المساواة. لماذا؟ لأن نظرية التطور، رغم إصرار داروين على تدينه على الأقل في الظاهر، كانت تتعارض تعارضاً أساسياً مع نظرية الأديان في أن الإنسان (آدم) خلق كاملاً ثم انحط عن كماله، فتقول بأن الإنسان كان منحطاً ثم ارتقى إلى الكمال وفقاً لظروف التطور وقوانينه. وبذلك تزعزع نظرية التطور الإيمان السائد بشأن علاقة الخالق بالخليقة، (وهو أيضاً ما تفعله نظريات الفلك والجيولوجيا)، وتنفي على الأقل الفكرة السائدة في الأديان عن «الله المشخص» وتضع مكانها فكرة العلم عن «الله القانون»، أو قانون القوانين، حيث الله مساو للطبيعة وحيث الطبيعة مؤلّهة. لقد عاش الأفغاني في عصره الأزمة العظمى واللاتفاهم الأعظم بين العلم والدين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان عليه أن يواجه كل هذه التيارات الفكرية المتلاطمة، لا كفيلسوف باحث عن الحقيقة، فقد كان الأفغاني نفسه بشهادة معاصريه وبشهادة أقواله مزعزع العقيدة أو صاحب عقيدة غريبة عما ألف الناس، ولكن كمتصلح اجتماعي وكمفكّر سياسي اهتمامه الأول قيادة شعوب الشرق بصفة عامة وقيادة الشعوب الإسلامية بصفة خاصة إلى المحافظة على شخصيتها، ومقاومة عدوان الاستعمار الأوروبي عليها، والإرتقاء من تخلّفها المزري حتّى تلحق بركب الحضارة الحديثة، على الأقل من حيث القوة والمنعة والرخاء. ويجب أن نفهم أن الأفغاني لم يكن

ليكتب كل هذه البحوث شبه الفلسفية ، ولم يكن ليدخل كل هذه المعارك الفكرية ، إلّا لأنه وجد لهذه النظريات الأوروبية أثراً عميقاً في مثقفي عصره ، سواء في مصر أو بين مسلمي الهند ، يبلغ مبلغ التيارات الفكرية الواضحة المعالم . وقد كان السيد أحمد خان ومدرسته الإنجليزية يمثّل أحد هذه التيارات الفكرية ، ولكن يجب أيضاً أن نفترض أن الأفكار الشيوعية والإشتراكية والفوضوية كانت لها أصداء واضحة بين مثقفي العالم الإسلامي حول ١٨٨٠ . والدليل على ذلك أن الأفغاني في «الردّ على الدهريين» اتهم دعاة الحضارة العصرية بين العثمانيين بأنهم «خونه» للإسلام وللدولة العثمانية جميعاً لكثرة تحفظاتهم بالنسبة للحرب التركية الروسية في ١٨٧٧ و١٨٧٨ . كذلك هاجم الأفغاني الفرق الباطنية في الإسلام بوصفها من مدارس «التيشرية» وهو أمر لا تفسير له إلّا أن دعوته للخلافة السنية العظمى في تركيا جعلته ينظر إلى «الإسماعيلية» و«الشيعة» نظره إلى أعداء سياسيين.

المشكلة عند الأفغاني في «الردّ على الدهريين» غدت مشكلة سياسية في المقام الأول ، لا مشكلة فكرية : إذا كان العلم الحديث والمذاهب الطبيعية على اختلاف أنواعها تزعزع إيمان الناس بالدين ، فبئس هذا العلم الحديث وبئست هذه المذاهب الطبيعية. هو يقول في «الرد على الدهريين» :

«وهكذا لا تبقى هناك قوة لكبح شهوات الناس من العدوان والظلم إلّا الطريق الرابح . وهذا هو الإيمان بأن للعالم خالقاً حكيماً وقادراً ، والإيمان بأن هناك عقاباً وثواباً بعد هذه الحياة لعمل الشر ولعمل الخير . وفي الحق أن هاتين العقيدتين معاً هما أرسخ أساس لقمع الشهوات وإزالة العدوان من الخارج ومن الداخل .

«... فالسبب الأصلي في كل الصفات المكتسبة وكل الأعمال القائمة على حرية الاختيار هو كما أسلفنا الإنسان نفسه . فإذا لم يؤمن الإنسان بالثواب والعقاب فماذا يحد من صفاته المرذولة وماذا يدعوه للسلوك الحسن ولاسيما إذا أدرك الإنسان أن اتصافه بالرذيلة لن ينجم عنه أية خسارة له في العالم وأن اتصافه بالفضيلة لن يعود عليه بأي نفع ؟...

«وبالتالي، يتضح من كل ما بيّناه، ... أن الدين، حتى ولو كان مزيفاً وحتى لو كان أحط الأديان، خير من مذهب الماديين أو النيشريين بسبب هذين الركنين الأساسيين: الإعتقاد في خالق والإيمان بالثواب والعقاب، وبسبب المبادىء الستة التي تقوم عليها الأديان».

ومن هذا نستخلص نتيجة غاية ما يكون من الخطورة، وهي أن الأفغاني لم تكن تؤرقه صحة الدين أو زيفه، بل كان يؤرقه بقاء الدين أو زواله كقوة حافظة للمجتمع، وعنده أن ديناً زائفاً أو منحطاً خير من لا دين اطلاقاً، ما دام هذا الدين يعلم الناس أن الله خالق العالم ويبشّرهم بالجنة وينذرهم بالنار. وقد رفع الأفغاني في «الردّ على الدهريين» الإسلام على سائر الأديان لثلاثة اسباب: الأول هو التوحيد، والثاني هو التجرّد من الدعوة العنصرية والتفرقة الطبقية، والثالث هو رفض كل معتقد لا يقوم عليه دليل. وقد وصف الافغاني دور رجال الدين في مقاومة الإجتهاد الديني في العالم المسيحي وعرقلتهم لتقدم الفكر والحضارة في أوروبا، حتّى انتصر على دعاة التقليد دعاة التجديد، وبفتح باب الإجتهاد الديني في أوروبا أمكن للعالم المسيحي أن ينهض ويتقدّم بفضل اجتهاد مارتن لوثر وغيره من مؤسّسي البروتستانتية. ولما كان الإسلام الصحيح لا مكان فيه الكهنوت، فإن أمثال هذه العوائق في سبيل التقدم لا وجود لها في الإسلام الصحيح المبني على العقل والتدليل. أما ما رآه الأفغاني من انحطاط المسلمين في عصره، فقد فسره الأفغاني بخروجهم عن الإسلام الصحيح. ولا يجوز للمسلمين أن ينتظروا معجزة للخروج من هذا الانحطاط «لأنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، كما جاء في القرآن الكريم.

وبرغم محاولة الأفغاني التوفيق بين العلم والدين في «الردّ على الدهريين» وبالرغم من محاولته استئناف دعوته إلى اصلاح المجتمعات الاسلامية، فإن موضوع «الرد على الدهريين» ليس بهذه ولا تلك، وإنما هو رسم طريق سياسي، في زي فكري. للمحافظة على تماسك العالم الإسلامي في مواجهة الاستعمار الأوروبي وفي

مواجهة العقائد الثورية الجديدة كالإشتراكية والشيوعية والفوضوية التي كانت تزلزل العالم المسيحي نفسه في زمن الأفغاني وتثير فيه الحروب الطبقية والفتن الإجتماعية. في «الرد على الدهريين» لم يكن الأفغاني مهتماً بإثبات صحة العقيدة الدينية بقدر ما كان مهتماً بإثبات نفعها للوجود الإجتماعي والسياسي. وبالرغم من شدّة تأرجح الأفغاني وكثرة تناقضاته في مرحلته الهندية بين دوره كمفكّر مصلح ودوره كزعيم سياسي، نستطيع أن نعدّ «الردّ على الدهريين» مرحلة هامة في تفكير الأفغاني لأنّه بمثابة المقدّمة الفكرية اللّازمة لدوره السياسي الخالص الذي تجلّى في مرحلته الباريسية التالية، مرحلة «العروة الوثقى».

لقد كان على الأفغاني أن يختار بين شخصية المصلح الديني والثائر الإجتماعي الذي يقود معسكر الثوار في «تركيا الفتاة» و«مصر الفتاة» و«الهند الفتاة» وغير ذلك من التيارات الراديكالية التي كانت تجد في الخلافة العثمانية المستبدة الجاهلة المتآكلة ونظائرها من نظم الحكم أيّام السلطان عبد العزيز ثم أيّام السلطان عبد الحميد، أساس ضعف شعوب الشرق وتخلّفها، ولا ترى سبيلاً للنهضة إلّا بنسف النظام القائم الفاسد، وبين شخصية الزعيم السياسي الذي يرى أن الخطر الأول على شعوب الشرق كان تفتت إرادتها القومية في مواجهة الإستعمار الأوروبي ويقدر أن العدو الخارجي أكثر خطراً من العدو الداخلي ولا يرى سبيلاً للتحرير إلّا بتجميع الكلمة حول الخليفة السلطان العثماني، وقد اختار الأفغاني الطريق الثاني. اختاره حتّى قبل أن يصل إلى الهند. اختاره وهو في مصر يدبج رسالة أبي مسلم الخراساني وبطرس الناسك، بل ربما اختاره قبل ذلك. ولكن الجديد في مرحلته الهندية أنه خرج به إلى العلن، بعد أن كان يكتمه في نفسه ويعمل له سراً، حتّى يتاح له أن يتغلغل بين الأجيال الجديدة من أصحاب الفكر الجديد ويقودها على طريق التحرير، إلى حدّ جعل منه رجلاً مزدوج الشخصية أينما ذهب. كل الناس تعجب بقدراته ولا أحد يثق فيه، حتّى أخص مريديه وجدوه مرهقاً أشد الإرهاق.

أما نحن في مصر فقد علمتنا مأساة الثورة العرابية أن التحرير في الداخل

والتحرير في الخارج وجهان لنفس العملة ، وأنّه لا سيمور وولزلي بغير توفيق وعبد الحميد ، كما أنه لا توفيق وعبد الحميد بغير سيمور وولزلي . وكلّما نسينا أن الحرية لا تتجزّأ حلّت بنا الكوارث والخطوب .

●

جمال الدين الأفغاني

١١ — المرحلة الباريسية

في تقرير متأخّر من حكومة الهند إلى الحكومة البريطانية (١٨٩٦) ذكرت حكومة الهند أن الأفغاني غادر الهند في نوفمبر ١٨٨٢ على ظهر الباخرة «إنديا» وقد كانت وجهة الأفغاني باريس عن طريق لندن التي أقام بها فترة وجيزة. وعند مرور الأفغاني ببور سعيد في ديسمبر ١٨٨٢ أرسل خطابه المطوّل الى رياض باشا ورسالتين موجزتين، إحداهما إلى شريف باشا والأخرى إلى عبد الله فكري باشا كما أرسل تابعه عارف — أبو تراب إلى القاهرة ليجمع كتبه المحجوزة عند طرده من مصر وليحصل ما تأخّر من مرتبه. أمّا خطاب الأفغاني إلى محمد عبده من بور سعيد المنشور في رشيد رضا ففي نيكي كيدي أنه ينتمي إلى ١٨٩١، لا إلى ١٨٨٢، ولكني أرجّح أن هذا الخطاب المؤرخ ٢٣ سبتمبر دون ذكر للسنة ينتمي إلى ٢٣ ديسمبر (لا ٢٣ سبتمبر) ١٨٨٢ فعلاً، ففيه يرسل الأفغاني تحيّاته إلى «الشابين الأديبين السيد ابراهيم اللقاني والشيخ سعد زغلول»، وقد كان سعد زغلول في ١٨٩١ رجلاً لا «شاباً». والأفغاني يقول أن أخبار العالم انقطعت عنه سبعة أشهر وهذا يفسّر جهله بانضمام محمد عبده واللقاني الى العرابيين وبما نزل بهما من محنة سياسية، فهو قد ترك محمد عبده مثله في معسكر رياض باشا، وهذا سبب طلبه في الخطاب من محمد عبده أن يحمل سلامه إلى رياض باشا. وفي خطابه إلى رياض باشا يفسّر الأفغاني سبب اختياره لباريس مستقراً أنه شاك باك من بلواه ولكنّه لن يجد مسلماً يتعاطف معه في محنته عندما يسرد قصّته. فالمسلمون لا يثورون على

الطغيان ولا يرثون لضحاياه . ولهذا قرّر أن يرحل . رغم أنه بغير مال ، إلى بلاد فيها الناس ذوو عقل سليم وآذان صاغية وقلوب رحيمة يستطيع أن يشرح لهم كيف يعامل الإنسان في الشرق ، فيرتاح قلبه الكسير. فإذا كانت شكوى الأفغاني لرياض باشا صادقة فقد وجب أن نستخلص أن تجربة الأفغاني الهندية كانت مريرة ، ليس فقط بسبب محاصرة الحكومة إيّاه ، ولكن أيضاً بسبب مقاطعة مسلمي الهند له .

وفي ١٩ يناير ١٨٨٣ أعلنت جريدة يعقوب صنوع «أبو نضارة زرقا» التي كان يصدرها في باريس ، تحت عنوان «أخبار هامة» أن الأفغاني وصل إلى باريس . ومعنى ذلك أن الأفغاني لم يقم في لندن إلّا في أوائل يناير ١٨٨٣ . وقد تعرف بلنت على الأفغاني في هذه المرحلة لأوّل مرّة . غير أن بلنت يقول أن الأفغاني وصل إلى لندن في ربيع ١٨٨٣ بعد أن قضى بضعة شهور في الولايات المتحدة الأمريكية . (بلنت : «جوردون في الخرطوم» ، لندن ١٩١١) والمؤرّخون يرفضون عادة التاريخ الوارد في بلنت ويرفضون معه رحلة الأفغاني الأمريكية . ولكن الأفغاني الذي عوّدنا الغموض في تحرّكاته لا يستبعد أن يكون قد «خطف رجله» إلى أمريكا من باريس خلال فبراير ومارس باحثاً عن شيء لم يجده هناك ، ثم عاد إليها في الربيع عن طريق لندن . (في رسالة السير فرانك لاسيلز إلى وزارة الخارجية البريطانية المؤرخة ٣٠ أغسطس ١٨٧٩ أن الأفغاني «سبق أن نفي على التوالي من موطنه ومن مدراس ومن الجزائر ومن استانبول» قبل ابعاده عن مصر. والمؤرّخون يسقطون احتمال «رحلة جزائرية» في سيرة الأفغاني ومع ذلك فيجب أن نفترض أن السير فرانك لاسيلز حين يقول «وقد أبلغت أن جمال الدين الخ.. «إنما يقصد أن يقول : «وقد أبلغتني المخابرات الانجليزية») أو لعلّ الأفغاني كان يشيع عن نفسه هذه الشائعات ليحيط شخصه بالغموض) .

أمّا السبب الحقيقي الذي جعل الأفغاني يختار باريس مستقراً له خلال ١٨٨٣ و١٨٨٤ ، وهي فترة إصداره لمجلّة «العروة الوثقى» في ١٨٨٤ بالتعاون مع محمد عبده ، فهو ليس اتساع مدارك الفرنسيين وتعاطفهم مع المثقفين المطاردين كما

ذكر ، وإنّما ببساطة أن فرنسا ، بعد احتلال انجلترا لمصر منفردة في سبتمبر ١٨٨٢ اتفقت سياستها مع سياسة الباب العالي على ضرورة انسحاب انجلترا من مصر وعلى إرهاق انجلترا بالضغط السياسي وبالتشهير الدولي حتى تنسحب. وبالتالي فإن باريس كانت أفضل مركز لعمليّات الأفغاني ضدّ الوجود الإنجليزي في مصر كما تبلورت في «العروة الوثقى» لا خدمة لمصر، ولا خدمة لفرنسا ، ولكن للباب العالي. وقد أخفى الأفغاني عن رئيس الوزارة المصرية يومئذ (رياض باشا) ، هذا السبب الحقيقي لرحلته الباريسية ، لعلمه أن رياض باشا رغم مشاركته إيّاه في الولاء للباب العالي كان يمثّل سياسة التعاون التام مع انجلترا في تلك الفترة ، ولا سيا لأن انجلترا كانت صاحبة السيادة الفعلية — لا الشكلية — على مصر. ومن غير المعقول أن يحرج الأفغاني رياض باشا بقوله : أنا ذاهب إلى فرنسا لاشهرها حرباً عواناً على الإنجليز.

وقد بدأت حملة الأفغاني على الإنجليز حتّى أثناء زيارته القصيرة للندن في يناير ١٨٨٣ . فقد نشرت له جريدة «النحلة» التي كان يصدرها لويس صابونجي في لندن مقالاً بتوقيع الأفغاني عنوانه «السياسة الإنجليزية في الممالك الشرقية» ، وربما مقالاً آخر ينسب عادة إلى الأفغاني عنوانه «أسباب الحرب بمصر» ، وهو بغير توقيع . وقد أعادت مجلة «المنار» نشر المقالين عام ١٩٢٥ في المجلد الخامس والعشرين (ص ٧٥٦ — ٧٦٠) نقلاً عن المجلّد الخامس لجريدة «النحلة» اللندنية (العدد الثالث) ، دون تحديد لتاريخ نشر المقالين في «النحلة» غير قولها أنه أثناء إقامة الأفغاني في لندن (غالباً يناير ١٨٨٣) . أما المقال الأول فهو تنديد بالسياسة الإنجليزية في الهند . وأمّا المقال الثاني فهو يفسّر احتلال الإنجليز لمصر بأنهم تأكّدوا من نجاح السلطان عبد الحميد في تجميع المسلمين كافة حول «العروة الوثقى» ، وهي الخلافة العثمانية . وقد كانت الثورة العرابية مظهراً من مظاهر هذه «العصبية» الإسلامية ، ولذا بادر الإنجليز بسحقها قبل أن تمتد روح المقاومة إلى مسلمي الهند. وهذه أول مرّة يستخدم فيها الأفغاني صراحة عبارة «العروة الوثقى» بمعنى الخلافة العثمانية . (وقد كان تفسير الأفغاني لأسباب الثورة العرابية تفسيراً زرياً ، أولاً لأنّ الثورة العرابية لم

ترفع شعار التبعية العثمانية وإنما رفعت شعار «مصر للمصريين»، رغم أن بعض اجنحتها الساذجة كانت تؤمل خيراً في مؤازرة تركيا لها، وثانياً لأن «منشور العصيان» الذي أصدره السلطان عبد الحميد وأهدر فيه دم عرابي والعرابيين في أخطر مراحل المقاومة المسلّحة للغزو البريطاني، يصعب معه الحديث عن التفاف الثوار العرابيين حول «العروة الوثقى» كما يصعب معه الحديث عن تأييد الخليفة السلطان لرعاياه المسلمين. لقد كان موقف السلطان عبد الحميد في هذه الأزمة مع ممثّله الشرعي الخديو توفيق وضدّ الثائرين عليه، ومع الجيوش البريطانية التي سفحت دم رعاياه من المصريين. وقد كان كل أمل «الرجل المريض» أن تقمع له انجلترا الثورة العرابية وتشنق العرابيين، ثم تنسحب من مصر. كذلك كان تفسير الأفغاني للغزو البريطاني لمصر تفسيراً زرياً، لأن انجلترا احتلت مصر حقاً في ١٨٨٢ لتؤمن طريق مواصلاتها الأمبراطورية الى الهند، ولكنّها في هذه المرحلة بالذّات كانت تخشى هندوس الهند الذين كانوا طليعة الكفاح الوطني أكثر ممّا كانت تخشى مسلميها الذين كانت انجلترا تجرّب معهم تجربتها فيما بعد مع أقباط مصر، أي تحاول أن تتودّد اليهم لتسلخهم من تيّار الحركة الوطنية.

على كل، فنحن نجد الأفغاني في باريس قبيل ١٩ يناير ١٨٨٣، فقد أعلنت «أبو نضارة زرقا» في عدد ١٩ يناير عن وصول جمال الدين العظيم الذي أفنى حياته في خدمة الإنسانية وفي حب المصريين، كما أعلنت أنه قد بدأ الكتابة لهذه الجريدة. وفي عدد ٩ فبراير ١٨٨٣، نشرت على صفحتها الأولى صورة الأفغاني مطبوعة على الحجر، مع مقال افتتاحي بقلمه بعنوان «الشرق والشرقيون». كذلك نشرت جريدة «البصير» العربية التي كان يصدرها في باريس لبناني ماروني من مطاردي الدولة العثمانية اسمه خليل غانم، في عدد ٢٥ يناير ١٨٨٣ نبأ وصول الأفغاني إلى باريس مع التنويه المغالي بحكمته وعلمه. وفي عدد ٨ فبراير ١٨٨٣ نشرت «البصير» في صفحتها الأولى خطاباً مفتوحاً من الأفغاني إلى محرّر الجريدة خليل غانم يطالبه فيه بالإقتصاد في مهاجمة الحكومة العثمانية، لأنّ تجريح الشرقيين للشرقيين، وهم هدف الغزو الأجنبي، عمل خاطىء. وواجب الشرقيين هو الإلتفاف حول لواء

واحد هو لواء الدولة العثمانية ، لأنّها حامية الشرق ، وخليل غانم بنقده للحكومة العثمانية إنما يضعف «أمة» المسلمين. فشعوب هذه الأمّة يمكنها السعي بالتدريج لإصلاح حكومتها ولكن واجبها الأول هو الإتحاد تحت لواء الحكومة العثمانية لتعزيزها ، فلو أن هذه الدولة انهارت لتعرض كل رعاياها للغزو الأجنبي. وبالتالي فإن نظرية خليل غانم بأنّه لن تكون هناك دولة عثمانية قوية إلّا بالإصلاح والحكم الدستوري نظرية خاطئة ، لأنّ القوة تأتي من الوحدة. باختصار ، الوحدة أولاً والإصلاح ثانياً ، لا الإصلاح أولاً والوحدة ثانياً كما يقول خليل غانم. وقد عاد الأفغاني إلى هذا الموضوع بنفس المنطق في مقال نشره في «البصير» في عدد ٢٦ أبريل ١٨٨٣ بعنوان «فوائد الإتحاد ومضار الإنقسام». وهكذا بدأ الأفغاني دعوته الصريحة للجامعة الاسلامية ولاتحاد العالم الإسلامي حول الدولة العثمانية وحول السلطان عبد الحميد قبل إنشائه جريدة أو مجلّة «العروة الوثقى» بشهور. بدأها بمقال «النحلة» بلندن في يناير ١٨٨٣ وبمقالي «البصير» بباريس في ٨ فبراير وفي ٢٦ ابريل ١٨٨٣.

في هذه الفترة ، أي أوائل ١٨٨٣ ، تجمع في بيروت عدد من تلامذة الأفغاني المنفيين من مصر بعد فشل الثورة العرابية والإحتلال الانجليزي لمصر ، بعد فترة وجيزة من السجن أو الإعتقال. تجمع في بيروت أديب اسحق وابراهيم اللقاني ومحمد عبده وأبو تراب وابراهيم المويلحي. وفي وثائق وزارة الخارجية البريطانية صور لمراسلاتهم مع الأفغاني في باريس مترجمة إلى اللغة الفارسية تلقي ضوءاً قوياً على احداث هذه الفترة.

وأول هذه الرسائل من أديب اسحق إلى الأفغاني مؤرخ ١٠ فبراير ١٨٨٣ ، وفيه يسرد أديب اسحق على الأفغاني قصّة نشاطه السياسي خلال السنوات الثلاث السالفة وغير ذلك من أعمال ، ويبلغه أن أبو تراب قد قبض عليه وأبعد عن مصر لأنّه يوزّع نسخاً من جريدة «أبو نضارة» وفيها مقال للافغاني ، فقصد إلى بيروت ، وقد حاول شريف باشا أن يتدخّل للإفراج عنه ولكنّه لم ينجح في مسعاه. وفي ١٥

فبراير ١٨٨٣ كتب ابراهيم اللقاني من بيروت خطاباً مطولاً إلى الأفغاني يصف له فيه دوره ودور زملائه في الثورة العرابية وما لقيه من عذاب في السجن بعد الإحتلال البريطاني رغم مساعي شريف باشا الفاشلة للإفراج عنه ، وكيف أنه التقى مصادفة بابو تراب في السجن بالاسكندرية ، ثم ما كان من نفيه ومجيئه مع أبو تراب إلى بيروت ، وصدور الأمر إليهما بمغادرة الاراضي العثمانية ، وتقديمهما الالتماسات لإلغاء هذا الأمر . وفي خطاب آخر من ابراهيم اللقاني إلى الأفغاني بتاريخ ٢٧ فبراير ١٨٨٣ يقول اللقاني أن أمر الطرد من بيروت لم يصدر عن الحكومة العثمانية ولذا فهو باق في بيروت .

وفي ١٤ مارس ١٨٨٣ يكتب محمد عبده إلى الأفغاني خطاباً لدينا منه نسختان مختلفتان بعض الإختلاف ، نسخة مصورة في وثائق وزارة الخارجية البريطانية ، هي التي تسلمها الأفغاني ، ونسخة منشورة في الجزء الثاني من كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» لرشيد رضا (ص ٥٩٩ — ٦٠٣) ، ويبدو أنها مسودة خطاب محمد عبده إلى الأفغاني .

وأهم ما جاء في خطاب محمد عبده وهو في منفاه ببيروت إلى الأفغاني هو أنه بعد إبعاد الأفغاني من مصر في أغسطس ١٨٧٩ وتولّي رياض باشا رياسة الوزارة المصرية في سبتمبر ١٨٧٩ ، سعى أعداء الأفغاني «بقوّة جاههم وشدّة بأسهم» (لا شك أنهم كانوا من كبار رجال الدولة) «حتّى أنهم غيروا قلب دولتلو رياض باشا عليك وعلى تلامذتك الصادقين أيّاماً معدودة ، ركن فيها للعمل بالشدّة ، والأخذ ببادرة الحدة ، لكن لم يلبث أن وصلنا اليه وجلوت الأمر عليه ، وكشفت له ما أغمض من الحقيقة ، حتّى زال ما لبس المبطلون وبطل كيدهم وما كانوا يعملون ، ونزلت منزلة حسدني عليها الكافة من العلماء والأمراء ورجال الحكومة» ومحمد عبده يشير هنا إلى فترة تعاونه مع رياض باشا في «الوقائع المصرية» وإدارة المطبوعات ، أيّام كان محمد عبده يكتب أن رياض باشا هو صورة «المستبد العادل» الذي يستطيع أن يصلح مصر في خمس عشرة سنة أكثر ممّا يمكن اصلاحها في

خمسة عشر قرناً (!) . ويقول محمد عبده أنه في تلك الفترة من سطوته جمع شتات مدرسة الأفغاني ومكن لها في مناصب الدولة : «وهكذا اضممت إلى كل من كان ينتسب اليك ، صادقاً في الإنتساب أو كاذباً ، حتّى أني لم أتأخّر عن مساعدة أولئك الأشقياء الأدنياء... » ، وهم أديب اسحق وسليم النقاش وسعيد البستاني والهلباوي ، وأكثرهم من نصارى الشوام ، ولكنهم ما لبثوا أن انقلبوا عليه «خيانة ولؤماً » .

نفهم من خطاب محمد عبده أن خيانة «الأشقياء الأدنياء» ولؤمهم تجلياً في انضمامهم إلى معسكر العرابيين وانقلابهم على معسكر الخديو ورياض باشا ، رغم أن محمد عبده لا يمدّنا بتفصيلات هذه الخيانة . وإنّما نفهم ذلك من قوله :

«ولكن هذا لم يلهني عن طلب الإنتصار لك ، وكدت أصل إلى ذلك من طريق مألوف ، ومذهب معروف ، ولكن غلبنا على الأمر قطاع طريق الخير ، اللّابسين ثياب الأنبياء ، السالكين مذاهب الجبّارين : انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية ، وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون ، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم عندما رأوا بعض رجال الحكومة يميل إلى أهوائهم («يقصد وزارة شريف باشا» ل . ع .) ويمدّهم في غيهم ، ولم يدم ذلك إلّا قليلاً ، حتّى محصنا من قلوبهم ، وجلونا عن بصائرهم ، فكادوا يشيمون ضياء الحق («يبدو أن محمد عبده يشير هنا إلى طاعة عرابي ورجالة لشريف باشا في أن ينتقلوا بقوّاتهم خارج القاهرة إلى دمياط والشرقية ليبعدوا عن مراكز الحكم» ل . ع .) ، لولا أن أدركتهم ظلمة الغي والغرور («يقصد إصرار العرابيين في يناير ١٨٨٢ على إدخال نص في دستور شريف باشا يخول البرلمان حق التصديق على الميزانية ، ممّا أطاح بوزارة شريف وجاء بوزارة البارودي» ل . ع .) ، ومع هذا فكنّا نستعملهم لما نريد ولغاية ما نحب بقدر الإمكان والاستطاعة ، إلى أن غلبت عناصر الفساد ، وعمّ الإختلال — فطلبنا بأولئك الثائرين أن تخلص

البلاد من الشقاء ، وينقذ العباد من طول العناء ، ورجونا تأييدهم على ذلك من سكان الأرض والسماء ، وكدنا ندرك به خلاصاً حسناً ، وانتصاراً شريفاً ، ولكن لسوء البخت كان أحمد عرابي على ما وصف الصابي أبا تغلب بن حمدان عندما قاتله عز الدولة بن معز الدولة وهزمه ، حيث قال فيه : (إنّه لم يلق لقاء الباضع بالطاعة ، المعتذر من سالف التفريط والإضاعة ، ولا لقاء المصدق في دعواه في الاستقلال بالمقارعة ، المحقق لزعمة في الثبات للمدافعة . ولا كان في هذين الأمرين بالبر التقي ، ولا ألفاجر القوي ، بل جمع بين نقيصة شقاقة وغدره ، وفضيحة جبنه وخوره » .

غير هذا الكلام الخطير ليس في خطاب محمد عبده إلى الأفغاني إلّا محاولة استرضاء الأفغاني الغاضب على المصريين لغدرهم فيما كتب لأبو تراب وهو في بيروت : « فقد نقصوا عهدك وحالفوا عدوك » ، بما فيهم محمد عبده نفسه وابراهيم اللقاني ، لا شكّ لأنهم انضموا لمعسكر العرابيين عندما تأزمت الأمور بعد المذكرة المشتركة الإنجليزية الفرنسية بضمان عرش الخديو توفيق في ٦ يناير ١٨٨٢ . ولكن محمد عبده يبرىء نفسه من تهمة الخيانة للافغاني مهما صدق رأيه في غدر المصريين (!) : « وما حكم به سيدي على المصريين من سلب الوفاء فذلك قد تتضافر عليه الأدلّة ، وتشهد لك ولنا به الحوادث ، غير أنا لسنا أولئك » وأخيراً فهو يطلب من الأفغاني ارسال صورة من صوره الفوتوغرافية ، فقد كانت لديه صورتان : صورة « استجدانيها » سعد أفندي زغلول ، وصورة أخذها البوليس عند تفتيش بيت محمد عبده واعتقاله بعد فشل الثورة العرابية . وكذلك يطلب محمد عبده من الافغاني أن يوافيه بمقالاته في لندن وباريس . والخطاب من بدايته الى نهايته تأكيد من محمد عبده أنه لا يزال مستمسكاً بدعوة الأفغاني .

وأهمية هذا الخطاب أنه يوضح لنا حقيقة رأي الأفغانيين في العرابيين وحقيقة رأي العرابيين في الأفغاني . ومنه يتضح لنا أن عرابي ورجاله كانوا منذ البداية ينظرون في عداء للأفغاني ومدرسته على أنهم مدسوسون على الحركة الوطنية معادون

للحركة الدستورية مناهضون لدعوة مصر للمصريين ملتفون حول رياض باشا والخديو توفيق والباب العالي. كلا ، لم تكن هناك أوهام عند أحد الفريقين حول الفريق الآخر : كانت هناك مدرستان في السياسة المصرية والتفكير المصري : المدرسة المصرية بقيادة أحمد عرابي والمدرسة العثمانية بقيادة الأفغاني ، التقتا أحياناً في رفقة الطريق في مواجهة الاستعمار الأوروبي ، ولكنهما اختلفتا في أكثر الطريق لتباين المناهج والغايات. وقد كان محمد عبده حتى انفصاله عن الأفغاني بعد مرحلة «العروة الوثقى» هو الكاهن الأعظم لمدرسة الأفغاني. والغريب أنه يعترف في هذا الخطاب أنه دخل أو تسرب إلى صفوف العرابيين ليستخدمهم («فكنا نستعملهم لما نريد ولغاية ما نحب بقدر الإمكان والاستطاعة»). ومن الغريب أيضاً أنه يكاشف الأفغاني بأنه لجأ في الدعوة لمذهب الأفغاني بين العرابيين وداخل الحكومة الى «طريق مألوف ومذهب معروف» لا يذكره صراحة لأن الأفغاني يعرفه ، فهو من قواعد العمل السري التي لقنه الافغاني إيّاها ، والأرجح أنه يقصد النسف من الداخل ، بالتسلل أو الإنضمام الظاهري ليتمكن من غزو قلعة العرابيين على طريقة حصان طروادة.

وصورة الخطاب الذي نشره رشيد رضا تغفل عمداً ألفاظ السباب التي كالها محمد عبده «لنصارى الشوام» ، أديب اسحق وسليم نقّاش وسعيد بستاني لخيانتهم للأفغاني ، وترمز في الهامش لأسمائهم بحروفها الأولى ، كما أنها لا تنتهي بما ذكره محمد عبده للأفغاني من أن كبار المسلمين في بيروت أكرموا وفادته ، أو أن الأمير عبد القادر الجزائري المنفي يومئذ في سورية أوفد ابنه اليه ، أو أن زعماء المسلمين في الشام والجزائر ملتفون حول الأفغاني. وفي الوثائق البريطانية صورة من خطاب كتبه أبو تراب في بيروت للأفغاني في باريس ، يقول أنه متوافر مع محمد عبده على ترجمة «الرد على الدهريين» (كتاب النيشرية) من الفارسية إلى العربية. أمّا بقية قصة تلامذة الأفغاني بعد نفيه من مصر ، فهي أن أديب اسحق سافر إلى باريس بعد أن أغلق رياض باشا جريدته «مصر» وفي باريس أصدر أديب اسحق جريدة تهاجم

رياض باشا وتدافع عن شريف باشا والإصلاح الدستوري قبل أن الخديو اسماعيل في منفاه كان يمدها بالمال. أما ابراهيم المويلحي فقد تبع اسماعيل في منفاه واشتغل سكرتيراً خاصاً له بعد خلعه. بينما نجد في الطرف الآخر محمد عبده يعمل في خدمة رياض باشا بعد فترة وجيزة من تحديد إقامته في قريته بأمر من رياض إثر نفي الأفغاني، ثم التأم شمل الجميع مرة أخرى أثناء الثورة العرابية، فلمّا تدهورت أمور عرابي بالغزو البريطاني اختلفوا مرة أخرى، فلزم محمد عبده معسكر العرابيين رغم سوء ظنه بقدراتهم وأفكارهم، وانتقل «نصارى الشوام» إلى معسكر الخديو توفيق.

أمّا الأفغاني نفسه فقد وثب وثبته الكبرى في باريس بإصدار «العروة الوثقى» خلال ١٨٨٣ و١٨٨٤، إلى جانب تعاونه مع يعقوب صنوع في تحرير «أبو نضارة» ومع خليل غانم في تحرير «البصير» دفاعاً عن تركيا والسلطان العثماني وهجوماً على انجلترا، وإلى جانب تحريره بعض المقالات بالفرنسية التي كان أشهرها «الردّ على رينان» المنشورة في «الجورنال دي ديبا» بتاريخ ١٨ مايو ١٨٨٣. ولكن يبدو أن نشاطه في باريس لم يكن مقصوراً على الدعوة والتحرير وإنما امتدّ إلى وجوه أخرى من العمل السياسي السري.

في ٢٢ مايو ١٨٨٢ كتب السير ادوارد ماليت قنصل انجلترا العام في مصر إلى اللورد جرانفيل، وزير خارجية بريطانيا، يطلب مراقبة تحرّكات الأفغاني في باريس. فقد وصله كما وصل السير ايفْلين وودسردار الجيش المصري خطابان بالفرنسية من جماعة تسمّي نفسها «الرابطة الوطنية المصرية» فيهما تهديد بالإغتيال، وهو يرجّح أن مصدرهما هو الأفغاني في باريس. وقد تسلّم كل من الخديو توفيق وشريف باشا خطاباً مماثلاً، وحتّى هذه اللحظة لا ذكر «للعروة الوثقى»، وإنّما يشير ماليت الى الأفغاني على أنّه محرر «أبو نضارة» مع يعقوب صنوع في باريس. وقد أرسل ماليت لحكومته خطاب التهديد الموجّه اليه، وهذه ترجمته:

الرابطة الوطنية المصرية: الحرية، المدنية، الرخاء.

« السير ادوارد ماليت ،

« إننا ننذرك ، لكي تنذر حكومتك ، أن الرابطة تمهلك حتّى مساء ١٤ اغسطس ١٨٨٣ لكي تجلو عن الأراضي المصرية. وبعد هذا التاريخ سوف تتكفّل الرابطة بنفسها اجلاء جلالة الملكة (« ڤيكتوريا » ل. ع.) بطريق غير طريق الحرب. وستستخدم الرابطة الدهاء في مقاومة العناد.

« إيّاك أن تنسي أنه سبق في بلد آخر أن نشاط بنت فلّاحة بسيطة (« يقصد چان دارك في فرنسا » ل. ع.) كان كافياً لإيقاظ شعب نائم بأسره وهزّ من خموله ملكاً مخنثاً.

« وإيّاك أن تستند إلى القانون الدولي مرّة أخرى لتدعيم موقفك ، فبعد هذا الأجل المحدّد سوف يكون شعارنا : كل الوسائل صالحة لإنقاذ البلاد من طمع الأجنبي ».

رئيس الرابطة
توقيع (بالعربية)
(شخص يريد الإنتقام)

أما الخطاب الموجّه إلى الجنرال ايڤلين وود فهذه ترجمته ، بعد ذكر الشعار ذاته :

« تأمر الرابطة الجنرال وود بالإستقالة من المنصب الذي يشغله في الجيش المصري ، وبتحذير زملائه من المواطنين الإنجليز حتّى يسلكوا نفس السبيل.

« إن الشعب لا يريد أجنبياً لقيادته أو لحكمه. وقد رقيت إلى هذا المنصب دون أن يسأل أحد الشعب عن رأيه.

« والرابطة ، وهي تمثّل الشعب المصري الذي يؤازرها ، تمهلك حتى ١٤ أغسطس لتنفيذ مشيئتها. وبعد هذا التاريخ سوف تتخذ الرابطة الخطوات اللّازمة لإكراهكم على تقديم الاستقالات.

«أنظر وتدبّر.

«عاشت مصر المحرّرة.

«الموت للبريطانيين».

رئيس الرابطة
توقيع (بالعربية)
(للإنتقام)

ولعلّ من المهم أن نذكر أن خطاب التهديد الموجّه إلى السير ادوارد ماليت يحمل بعض الرموز الماسونية كالمثلث والنقط الممتدّة إلى الخطاب. وواضح أن كاتب هذه الرسائل قد أبدل ثالوث الثورة الفرنسية «الحرية، المساواة، الإخاء»، بثالوث آخر أكثر تحقيقاً في نظره للثورة المصرية وهو «الحرية، المدنية، الرخاء» وهو يدل على وعي عميق لمشاكل مصر. أما خطاب التهديد الموجّه إلى شريف باشا «فيذكر أن أعضاء الرابطة أخوة لجماعة النهليست («العدميين وهم شيعة من الفوضويين» ل.ع.) والإشتراكيين»، هكذا يقول ماليت في خطابه «السري» إلى حكومته. والأرجح أن السير ادوارد ماليت كان مخطئاً في نسبة خطابات التهديد هذه للأفغاني. فالأفغاني قد عوّدنا دائماً أن يتحدّث عن «الأمّة» لا «الشعب» وعن «القومية» لا عن «الوطنية»، كما أن شعار الرابطة خال من الإشارة إلى «الإخاء»، وهو ما كان يدعو له الأفغاني بين أبناء العالم الاسلامي، خال من كل إشارة إلى الدين. ومن الأمور المستبعدة أن الأفغاني الذي خصّص «الردّ على الدهريين» وما شاكله قبل الإنتقال من الهند إلى فرنسا، لتفنيد دعاوى الاشتراكيين والنهليست يمكن أن ينسب نفسه إليهم، بالأصالة أو بالأخوة. الأرجح أن الأفغاني لم يكن وحده في باريس يهاجم الإنجليز ويدعو للقضية المصرية، بل كانت هناك جماعات سرية أخرى من المثقّفين المصريين سواء من منفيي الثورة العرابية والحزب الوطني الحرّ أو من طلّاب العلم في باريس يقومون بنشاط مماثل، ولكن مع اختلاف في العقلية

والتفكير، ويجب أن نفترض أن هذه الجمعية أو الجمعيّات السرية كانت لها في مصر قواعد تستطيع أن تكلّفها بعمليات الإغتيال المشار إليها.

على كل، فبناء على طلب السير ادوارد ماليت، كلّفت وزارة الخارجية البريطانية اللورد ليونز، سفير انجلترا في باريس. أن يتّصل بالبوليس الفرنسي لإمداده بالمعلومات عن الأفغاني. وفي ١٩ يونيو ١٨٨٣ أجاب اللورد ليونز بأنه من غير المفيد مفاتحة البوليس الفرنسي مباشرة، نظراً لهياج الرأي العام الفرنسي ضدّ انجلترا (يقصد بسبب احتلال بريطانيا لمصر)، ولا مفر من الإتصال به عن طريق وزارة الخارجية الفرنسية، وحتّى هذا لا يوصي به اللورد ليونز في تلك الظروف، وهو يقترح أن يقوم بجمع المعلومات عن الأفغاني من مصادر أخرى. ولكن جهة ما في وزارة الخارجية البريطانية استفسرت من البوليس الفرنسي الذي أجاب في ٦ يوليو ١٨٨٣ بأن البحث دلّ على أن الأفغاني هو صاحب خطابات التهديد بالإغتيال وأنه أديب عمره نحو ٤٥ سنة، وأعزب، ويسكن منذ ١٧ فبراير ١٨٨٣ في ١٦ رودي سيز بإيجار شهري قدره ٥٠ فرنكاً، وأن تلك كانت أول زيارة له لباريس، وأنه قادم من كلكتا ويقول التقرير:

«وهو معروف بأنه شخص واسع العلم، رغم أنه يعبّر عن نفسه بالفرنسية بصعوبة، فهو يتقن ثمان لغات.

«وقد كتب بالتعاون مع جيمس صنوا («يعقوب صنوع» ل. ع.)، مدرّس اللغة العربية ورئيس تحرير جريدة تصدر بتلك اللغة في باريس، من ٢٨ افنيو دي كليشي، مقالات عديدة معادية لإنجلترا.

«وهو يستقبل زائرين كثيرين ويبدو عليه أنه ميسور الحال.

«وسلوكه المعتاد وسلوكه الخلقي ليس فيهما ما يثير أية ملاحظة تنطوي على النقد».

والتقرير بتوقيع «مدير البوليس» وهو موجّه إلى «مدير الشئون الجنائية» بلندن، وهو غالباً صاحب الاستفسار. ومن صيف ١٨٨٣ أيضاً جاءت عن الأفغاني لوزارة

الخارجية البريطانية معلومات من وزارة الهند بلندن ، في صورة تقرير كتبه حاكم حيدر أباد السيد حسين (بلجرامي) الذي عرف الأفغاني في حيدر أباد . والموضوع هو توزيع «أبو نضارة» في الهند («وثائق ٢٥ يونيو ١٨٨٣) . قال تقرير العميل :

«منذ بضعة شهور فوجئت باستلام جريدة عربية مرسلة إليّ من باريس وعندما فتحتها وجدت أن محرّرها هو نفس ذلك الفيلسوف المزعوم في حيدر أباد ومنذ ذلك الوقت استمرّ ورود نسخ لي من أعداد الجريدة المذكورة ، كما أن كثيرين غيري في حيدر أباد وردت لهم نسخ منها . والجريدة مطبوعة على فرخ ورق مزدوج وهي في حدود هذه الصفحات الأربع لا تشتمل على شيء إلّا وفيه عداء لإنجلترا . وفي رأيي المتواضع أن الجريدة لا تصلح لدخول الهند وإن كان لحسن الحظ ليس في هذه البلاد كثيرون يقرأون العربية ، وهي بالقطع أقل صلاحية لمصر ، حيث يمكن أن يقرأها حتّى الطبقات الدنيا . ومع ذلك فالسلطات المصرية أقدر منّي على الحكم في هذا الموضوع . وإنّما أرسل لكم هذا البيان عن الرجل والنسخة المرفقة من الجريدة ، مع ترجمة لأجزاء منها ، اعتقاداً مني أن من واجبي إبلاغكم أن مثل هذه الجريدة تجد طريقها الى حيدر أباد .

«ويمكن أن أضيف أن الرجل في حدود علمي خاوي الوفاض ، فلا بدّ إذن أن له سنداً ما في باريس . وليس في علمي أن أقول أن الحكومة الفرنسية تحميه أو لا تحميه ، ولكن ربما كانت العلاقات المتوترة بين فرنسا وانجلترا تفسّر وجوده في باريس» .

وفي ١٨٨٣ تعرّف الأفغاني في باريس على السياسي الكبير جورج كليمنصو ، رئيس وزارة فرنسا فيما بعد ، وقد كان يومئذ رئيساً لتحرير جريدة «لاچوستيس» («العدالة») كما تعرّف على هنري روشفور رئيس تحرير جريدة «الأنترانسيچان» («المتطرف») اليسارية . وقد كتب الأفغاني مقالين في «الأنترانسيچان» أحدهما بعنوان «رسالة عن هندوستان في عدد ٢٤ ابريل ١٨٨٣ ، والأخرى سلسلة من ثلاثة أجزاء بعنوان «المهدي» في ديسمبر ١٨٨٣ .

أما مقاله عن الهند فخلاصته أن الهنود بجميع طبقاتهم وأديانهم يبغضون الإنجليز متأهبون للثورة عليهم ، وهم ينتظرون أول رصاصة تطلقها دولة أجنبية على حدود الهند أو بالقرب منها ليثوروا على الإنجليز. فالإنجليز قد خربوا الصناعة الهندية بفتح أسواق الهند للمصنوعات الإنجليزية ، والإنجليز قد أفسدوا العلاقة بين الهند وافغانستان بحربهم الأفغانية الثانية ، وهو ما ألب الأفغان على الإنجليز وجعلهم يتحالفون مع الروس لضرب انجلترا ضربة مشتركة. والأفغاني يأمل في قيام تحالف فرنسي عثماني أفغاني لوضع حدّ للتوسّع البريطاني. والفكرة عند الأفغاني هي أن غزوا من الخارج تصاحبه ثورة في الداخل سينتهي بتحرير الهند (!) أما الثورة الهندية فيؤسّسها الأفغاني على اتحاد المسلمين والهندوس في الكفاح الوطني.

وأمّا مقال الأفغاني عن «المهدي» ، فهو يناقش ظاهرة «المهدية» في العالم الإسلامي ، لا من حيث هي عقيدة دينية ، ولكن من حيث هي قيمة سياسية — فهو يذكر أولاً تواتر هذه الظاهرة في تاريخ العالم الإسلامي حيث تعاقبت الحركات المهدية أو المهدوية ونجحت في بناء دول قوية. وبالرغم من أن كل من ادعوا المهدية في الماضي مرفوضون من الناحية الدينية لأنّ ظهورهم لم تصاحبه العلامات المقرّرة التي يقول الإعتقاد أنها ستلازم ظهور المهدي المنتظر ، إلّا أن المسلمين دائماً يحلمون بظهور شخصية مهدوية يلتفّون حولها التفافهم حول مخلص يقودهم إلى بناء دولة أمبراطورية. يقو الأفغاني :

«في كلمة ، كم من مسلم ، تحت هذا اللقب ، قد أنجز أعمالاً باهرة عظيمة ، وحقّق تغييراً بالغ الخطورة في حياة المؤمنين...

«وباختصار ، مهما اختلفت هذه المعتقدات من ناحية الشكل ، فمن الصدق أيضاً أن نقول أن كل مسلم ينتظر مهدياً ، وأنه على استعداد لأن يتبعه وأن يضحّي بحياته وبكل ما يملك من أجله. ومسلمو الهند بصفة خاصة ، نظر لآلامهم التي لا تحد وعذابهم الفظيع الذي يقاسونه تحت السيطرة الإنجليزية ، هم الذين ينتظرون ظهوره بصبر نافد.

«وأخيراً . فإن هيبة المهدي في نظر المسلمين سوف تتوقّف على ما يمكن أن يحقّقه من نجاح نهائي .

«هكذا كان الأمر مع جميع أسلافه». («المهدي». المقال الثالث في «الأنترانسيچان» عدد ١٧ ديسمبر ١٨٨٣).

فني نظر الأفغاني إذن أن الإنتصار العسكري هو المحك الحقيقي لصدق المهدي في العالم الإسلامي ، فالمهدي إذن مرادف في نظره لبطل من أبطال التحرير والبناء الأمبراطوري. (كان هذا أيضاً رأي بلنت عن رأي الهنود في محمد أحمد المهدي) . ولكن أهم من هذا قول الأفغاني أن أي انتصار آخر ساحق لثورة محمد أحمد المهدي في السودان سوف يشعل الثورة في العالم الإسلامي كلّه ويجعل المسلمين يلتفّون من حوله. بل أن كثيراً من الشعوب العربية سوف تثور تحت لوائه ضدّ الخليفة السلطان العثماني ، لأنّ المهدي عندهم أعلى مرتبة من «الخليفة». وليس معنى هذا أن الأفغاني كان يتعاطف مع محمد أحمد المهدي كبطل ثورة استقلالية في السودان ، وإنما كان الأفغاني في مقالات «الانترانسيچان» يجسّم خطر المهدي وثورته في السودان لإقناع الرأي العام الأوروبي بضرورة تفاهم أوروبا مع العالم الإسلامي اتقاء لخطر المهدي الذي يتهدّد السيادة العثمانية من جهة والنفوذ الأوروبي من جهة أخرى (!) وهو بالتالي يطالب فرنسا بالضغط على انجلترا لتتفاهم مع مصر والسودان على تسوية عادلة تجنباً للعواقب الوخيمة على جميع الأطراف. يقول الأفغاني في المقال الثالث من سلسلة «المهدي» :

«إن أي انتصار آخر كبير يحقّقه المهدي— وهو بغير شك سيبدو في نظر المسلمين بمثابة معجزة ثانية— سوف تترتّب عليه نتيجة قاضية ، هي ليست فقط اشعال الثورة في الدول الإسلامية الواقعة تحت السيطرة التركية ، وإشعال الثورة بالمثل في بلوخستان وأفغانستان والسند والهند وبخارى وقوقند وخيقا ، ولكنّه سيؤدّي أيضاً إلى إثارة القلاقل في طرابلس وتونس والجزائر ، بل وحتّى مراكش. ذلك لأنّ كل المسلمين ينتظرون المهدي ويعتبرون ظهوره ضرورة حتمية .

«والعلاج الوحيد في اعتقادي ـ لكيما نوقف الداء قبل أن ينتشر في الجسم كلّه ، لا يتمثّل كما تعتقد بعض الجرائد الإنجليزية الهامة ، في التخلّي عن السودان وفي اجراء الصلح بين المهدي والحكومة المصرية ، ولكن يتمثّل في التدخّل التركي أو حتّى في اشتراك الفرنسيين مع الإنجليز لتجنّب وقوع كارثة..

«لماذا لا تريد انجلترا الاستماع إلى فكرة تدخّل تركي في هذه المسألة؟ الآن انجلترا تخشى تركيا ، أم لأنّها تخشى أن تسدّ هذه الدولة عليها الطريق إلى الهند؟ أنا لا أعتقد في صحة أي من هذين الافتراضين. ألم تسمح تركيا في الواقع ، حين كانت أقوى كثيراً ممّا هي اليوم ، وقبل حفر قناة السويس للجنود الإنجليز بعبور مصر لكي يحاربوا اخوتها في الدين ، مسلمي الهند ويصادروا خيراتهم؟ إن السبب في موقف انجلترا لا يمكن في رأيي أن يكون إلّا العداء الذي يضمره الإنجليز للمسلمين ، ولا سيما عداء مستر جلادستون البروتستانتي المتحمس والضليع في علم اللّاهوت.

«وإذا لم تعمل فرنسا وانجلترا معاً بكل ما فيهما من قوة لمنع تطورات معينة ، فسوف تنجم عن انفراد انجلترا وحدها بالتصرف في هذه المسألة الخطيرة ، كوارث جسيمة لهاتين الدولتين.

«أما بالنسبة للرجلين الراغبين في عرش الخديوية المصرية ، وهما الخديو السابق اسماعيل ، وحليم باشا ، وهما ينتفعان من هذه المناسبة التي خلقها المهدي لرفع اسهمها في انجلترا ، فإنّني سأقتصر الآن ، حتّى لا يملّ القارىء ، على الكلام عن أحدهما بكل إنجاز ممكن.

«لا شكّ أن رفع مقام حليم باشا إلى عرش الخديوية سوف يدخل السرور العظيم على قلوب كل من يرغبون في توسيع السلطة العثمانية وتثبيتها. فحليم في الواقع هو أحد رجال بلاط السلطان ، وهو سيمكن السلطان من أن يجعل حكومة القاهرة تابعة تبعية كلية لديوان استانبول ، على غرار ولايات سوريا ، حلب الخ... الخ...

ولكن حليم ليس له حزب في وادي النيل. فهو لا يعرفه إلّا الأقلون، والقليلون الذين يعرفونه يعدونه ملحداً.

«ومن السهل أن نفهم أن رجلاً متهماً بالكفر بين المصريين، وهم قوم عميقو التدين، لا يمكن أن يثبت في مواجهة محمد أحمد الذي يبدو للأهالي في هيبة لقبه الديني وهو لقب المهدي. صحيح أن عرابي باشا قد ذكر اسم حليم باشا («يقصد رشحه لتولّي عرش مصر بعد خلع الخديو توفيق» ل. ع.) بل وأعلن أنه يقبله خديوياً على مصر، ولكن يجب ألّا نستخلص من ذلك أن عرّابي من أنصار حليم، أو أن لحليم حزباً في مصر.

«فعرابي لم يعلن أنه في صف حليم، إلّا حين حوصر في ركن وطولب بأن يختار أحد المطالبين بعرش الخديوية، بقصد أن يدعم مركزه في مصر.

«أما بالنسبة للخديو السابق اسماعيل فسوف أخصّص له مقالاً خاصاً أقارن فيه العواقب الوخيمة والنتائج الحميدة التي تترتّب على إعادته لعرش الخديوية» («الأنترانسيچان»، عدد ديسمبر ١٨٨٣).

وهناك شيئان يتضحان من مقالات الأفغاني عن المهدي في «الأنترانسيچان».

الأول هو أن الأفغاني، بغضّ النظر عن أي رأي في المهدي وثورته في السودان كان مجرّد بوق سياسي للباب العالي في أوروبا، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة له هي ليست وقوع مصر أو السودان في قبضة الأمبريالية الأوروبية بقدر ما هي خروج مصر والسودان بل وغيرهما من الدول العربية من قبضة الأمبراطورية العثمانية. المشكلة عنده هي انفراد انجلترا بالعمل السياسي والعسكري في مصر والسودان وإصرارها على استبعاد تركيا الضعيفة منهما. ومنطقه بسيط: إذا لم يكن هناك مناص فليتقاسم اللصوص المسروقات بدلاً من أن ينفرد بها لصّ واحد. هذا ما دعا إلى عمله في السودان. ولعلمه بأن تركيا عاجزة وحدها أمام انجلترا، فليكن التدخل في السودان لقمع ثورة المهدي ثلاثياً: انجليزياً تركياً فرنسياً. كلا، ليس الحل أن

تنسحب انجلترا من السودان ، لأنّ معنى هذا استقلال المهدي بالسودان عن مصر وانجلترا وخروجه نهائياً من التبعية العثمانية كذلك. ومن السودان تطير الشرارة الى مصر وباقي البلاد العربية التي يحكمها السلطان.

أما الشيء الثاني فهو سذاجة الأفغاني السياسية ، ليس فقط لأنّه بالغ وهول في خطر المهدي وحاول تصوير أن انتصاره سيشعل العالم الإسلامي ضراماً ضدّ تركيا وأوروبا جميعاً ، من بخاري إلى طنجة ، ولكن أيضاً لأنّه حاول اقناع الفرنسيين بأنه أعرف بمصالحهم منهم ، فهو الحريص على بقاء تونس والجزائر ومراكش في أيديهم ، وحاول اقناع الإنجليز بأن الترك يقدمون المصالح على الدين ، بدليل أنهم جعلوا من مصر المسلمة معبراً يجتازه الإنجليز لذبح مسلمي الهند ، وقد كان ينبغي أن يضيف الأفغاني : وجعلوا سيمور وولزلي يذبحان المصريين ويخربان ديارهم وأعانوهم على ذلك بإهدار دم العرابيين. ومعروف تاريخياً أن الترك لم يغضبهم العمل العسكري الإنجليزي في مصر عام ١٨٨٢ وإنما أغضبهم انفراد الإنجليز دونهم بالعمل العسكري ، ولم يغضبهم غزو انجلترا لمصر لقمع العرابيين ، وإنما أغضبهم رفض الإنجليز الإنسحاب من مصر بعد قمع العرابيين. وإذا كانت هذه هي الجامعة الإسلامية التي كان يدعو إليها الأفغاني : أن تشترك تركيا وانجلترا وفرنسا في استعمار العالم العربي والعالم الإسلامي ، فبئست هذه الجامعة. ولكن السذاجة هي أن يتصور الأفغاني أن الإنجليز والفرنسيين يمكن أن يصدقوه حين يعلن أنه جزع على ضياع نفوذ الترك ونفوذ الأوروبيين معاً من العالم العربي والعالم الإسلامي. جزع على ضياع نفوذ الترك ، نعم. أما جزعه على ضياع نفوذ أوروبا فكر ساذج ما كان لينطلي على أحد ، ولاسيما لأنّ الأفغاني نفسه لم يفتأ يطالب في أوروبا بجلاء الإنجليز عن مصر والهند جميعاً.

ما كان أفدح الثمن بالنسبة «للرجل المريض». لقد كانت تركيا أشبه شيء بشيخ عاجز لم يعد يستطيع أن يخضع حريمه أو جواريه بقوّته الذاتية ، فلما ظهر له رجال أقوياء طلبوا الاستئثار بهن ، لم يبق أمامه من أمل إلّا أن يقيموا معه تحت سقفه ولا

يطردوه من الحرملك ، ملوحاً طول الوقت بوثيقة الزواج أو صك الملكية ، سند «الشرعية» . وإذا كان للرجل المريض بعض العذر في المساومة على حريات الشعوب الإسلامية لضمان بقائه ، فأي عذر يلتمس لمفكر جاء ليجدّد شباب الإسلام ؟ .

هذا هو الوهم الذي عاش فيه الأفغاني أثناء مرحلته الباريسيّة ، مرحلة «العروة الوثقى» . كانت دعوته مجرّد امتداد لسياسة الباب العالي . توهّم أن انقاذ الخلافة العثمانية «بأي ثمن» كان خطوة إيجابية لإنقاذ العالم الإسلامي ، وقد تأثّر بوهمه الكثيرون . ولكن الحوادث أثبتت أن الأتراك أنفسهم لم يكونوا يرون ما كان الأفغاني يراه ، فقد كان حزب كبير يرى أن تصفية الخلافة العثمانية بأي ثمن ، ولو كان تصفية الأمبراطورية التركية ، كان الخطوة الإيجابية الحقيقية لإنقاذ تركيا نفسها ، وقد انتهى أمرهم الى خلع السلطان عبد الحميد وإلغاء الخلافة جملة ، ثم الإكتفاء بتركيا الفتاة ، تركيا مصطفى كمال أتاتورك .

أو لعلّ جمال الدين الأفغاني كان لا يزال يحلم ، كما كان يحلم أيّام طفولته ، بأنه هو «المهدي المنتظر» ، وبالتالي ، لا مهدي إلّا جمال الدين؟

●

جمال الدين الأفغاني

١٢ — العروة الوثقى

في مقال الأفغاني الثاني عن «المهدي» في جريدة «الأنترانسيجان» الفرنسية، عدد ١١ ديسمبر ١٨٨٣ قال الأفغاني: «إن بريطانيا العظمى لديها مخطّط لإقامة خلافة صغيرة في مكة، لصالح أسرة بني عون التي يتقلّد أحد أفرادها حالياً منصب شريف مكّة، وغرض بريطانيا من ذلك هو التخلّص من خلاله من وجود قوّة عظمى للسيطرة على جميع المسلمين». وهو يقصد بهذه القوة العظمى التي كانت بريطانيا تسعى لكسر شوكتها الخلافة العثمانية. غير أن ثورة الشعوب الإسلامية على السيادة التركية نتيجة لانتصار محمد أحمد المهدي في السودان، لن ينتج عنها ما يريده الإنجليز من الإنفراد بحكم البلاد الإسلامية، وإنما سينتهي بأحد احتمالين: إما تدخل الدول الأوروبية الأخرى، أو، في حالة تفادي تدخلها، ظهور خلافة عربية قوية.

هذا المشروع الإنجليزي بإقامة خلافة عربية تكون شوكة في جنب الخلافة العثمانية أو سلاحاً تشهره انجلترا على تركيا كلّما أرادت، نجد تأييداً له في كلام ويلفريد بلنت الذي كان من أنصار العرب ومن أعداء الترك. قال بلنت في كتابه «الهند في عهد اللورد ريپون»:

«عندما رأيت الشيخ في لندن في الربيع («١٨٨٣» ل. ع.) كان يرتدي ملابس المشايخ. أمّا الآن فهو يرتدي الاستانبولية («البدلة الأوروبية على الطراز

التركي» ل . ع .) ، وهي تبدو عليه سائغة. وقد تعلّم بعض الألفاظ الفرنسية ، ولكنّه فيما عدا ذلك لم يتغيّر. وكان حديثنا عن الهند ، وعن مدى إمكاني الحصول فيها على ثقة المسلمين الحقيقية بي. قال إن كوني انجليزياً سوف يجعل ذلك شديد الصعوبة ، فكل من له مركز يخشى ضياعه يعيش في رعب من الحكومة التي بثّت جواسيسها في كل مكان. وهو نفسه كان تقريباً معتقلاً في بيته ثم غادر الهند خوفاً من وقوع بلاء أكبر ، فكل شيخ أصاب شهرة كان يطارد ويرهب ، فإذا استمر على استقلاله في المسلك كان يتهم بأية تهمة ويبعد إلى جزر اندمان. قال إن الناس لن يفهموا أنه يطلب خيرهم ، وسيمسكون عن الكلام من باب الحرص. وربما وجد تجاوباً بين الفقراء ، أما بين المشايخ والأمراء فلا. وكان رأيه أن حيدر أباد هي أنسب مكان لي ، فقد كان فيها لاجئون من الحكومة الإنجليزية ... وسألته عن أنسب لغة يمكن أن أستعملها في الكلام عن السلطان («عبد الحميد» ل . ع .) في الهند ، أو عن موضوع الخلافة العربية ، فقد كان ذائعاً عن الإنجليز أنهم يعتزمون إقامة خلافة زائفة في بلاد العرب ، يتقلّدها طفل يستخدمونه لكي يسيطروا على الأماكن المقدسة. فقد أصبح اسم السلطان وقتئذ موضع اجلال في الهند أكثر من أي وقت مضى».

وقد كان ويلفريد بلنت نفسه صديقاً للعرب ومعادياً للترك ، ولذا فقد كان من المتحمسين لفكرة الخلافة العربية.

وقد انتقل محمد عبده إلى باريس في أواخر ١٨٨٣ وحذا حذو الأفغاني في تغيير زيّه. ويلاحظ أن كل صور الأفغاني الباقية تقريباً تصوره بالجبة والعمامة ، ولكن وثائق وزارة الخارجية البريطانية بها صورتان له في ثيابه المدنية الباريسية : بالياقة المنشاه والكرافته والجاكته المزررة والطربوش.

وفي يناير ١٨٨٤ كتب محمد عبده وزميل له اسمه الشوباشي ، وهو من العرابيين المنفيين ، خطاباً مسهباً إلى الأمير حليم في استانبول يقولان فيه أنهما حضرا إلى باريس تنفيذاً لرغبته وعلى وعد منه بالمساعدة المالية لتحقيق غاياتهم الوطنية

المشتركة ، وإن كلاً منهما ترك أسرته في بيروت . وفي هذا الخطاب هاجم محمد عبده والشوباشي اعوان الأمير حليم في باريس ، يعقوب صنوع ومحمد بك وهبي (أخو عبد السلام بك المويلحي) ، ووصفا صنوع بالإنتفاع ووهبي بنقص الخبرة ، ونسبا إليهما أنهما المسئولين عن ابلاغ الأمير حليم بما كتبه الأفغاني عن سلبياته في جريدة «الأنترانسيچان» ، أي عن اشتهاره بالإلحاد وبالتالي عدم صلاحيّته أن يجلس على عرش مصر. وقال محمد عبده والشوباشي في خطابهما للأمير حليم أن الأفغاني رغم رأي حليم فيه من أنه سريع الإلتهاب ومهمل ، قائد قوي ، وهو رئيس جمعية جديدة قوية تعمل لتحرير مصر ، مركزها باريس ولها فروع في مصر وبلاد الشرق . وهذه الجمعية لها صلات ببعض كبار الساسة في فرنسا وانجلترا ، ولا يعرقل عملها إلّا حاجتها للمال . ولذلك فإن محمد عبده والشوباشي يرجوان الأمير حليم أن يبر بوعده فيرسل لهما ١٠٠ جنيه استرليني لتغطية نفقات السفر والعمل على تحرير الوطن .

أما الأمير حليم فقد أجاب بأنه لم يطلب من محمد عبده والشوباشي السفر إلى باريس ، وأنه لم يعط الشوباشي مبلغاً من المال إلّا تحت الحاحه ، وأنّه لن يتعاون معهما ولا مع يعقوب صنوع ومحمد وهبي ، وأنه يعجب لأنهما يقدمان مصلحتهما الشخصية على المصالح الوطنية .

ولهذه الرسائل معنى خاص. فهي أولاً تدل على أن محمد عبده كان وهو في بيروت على نوع من الصلة البعيدة بالأمير حليم سواء مباشرة أو عن طريق الشوباشي أو عن طريق وسيط . وهي ثانياً تدلّ على أن محمد عبده الذي تبع استاذه الأفغاني في الولاء للخديو توفيق ورياض باشا ، ثم نقل ولاءه للعرابيين رغم رأيه السيء فيهم عندما ذهب توفيق مذهب الخيانة الوطنية ، قد أظهر استعداده وهو في المنفى لأن ينقل ولاءه للأمير حليم أو أن يتعاون معه على أقل تقدير. ولما كان الأفغاني ، حتّى وهو يتعاون في باريس مع يعقوب صنوع في تحرير «أبو نضارة» يختلف معه من حيث ولاء صنوع لحليم ورفض الأفغاني لحليم ، ولما كان من المستحيل أن نتصوّر أن محمد عبده يفاتح الأمير حليم من باريس في العمل لحسابه دون موافقة الأفغاني ،

أستاذه وشريكه ورئيس جمعيّته، خرجنا بالصورة الآتية: الباب العالي غاضب على الخديو توفيق الذي تحوّل إلى مجرّد أداة في يد الإنجليز بعد الاحتلال البريطاني، ولذا وجب خلعه من خديوية مصر إذا لم ينصلح حاله فيوطّد للسلطان في مصر أكثر ممّا يوطّد للإنجليز. هذه فرصة حليم لاعتلاء عرش مصر: المزايدة على توفيق في الولاء للسلطان العثماني، فقد أوفد توفيق ثابت باشا إلى استانبول لتأكيد ولاء توفيق لتركيا لأنّ ولاءه كان موضع شك. بالنسبة للمصريين المنفيين توفيق خائن وخلعه واجب، ولكن المشكلة هي: من يخلفه: هناك اسماعيل الخديو المخلوع الذي يناور في استانبول وأوروبا لاسترداد عرشه وله في مصر هيبة وقواعد، ولكن مساوىء عهده تجعل من الصعب الدفاع عنه، وهناك حليم الذي يناور في استانبول وأوروبا للحلول محل توفيق وله في استانبول هيبة وقواعد ولكن مشكلته أن حزبه في مصر ضعيف وهزيل. اختياران أحلاهما مر. ولكن الأفغاني ومدرسته بحاجة إلى المال ليعيشوا وليقوموا بنشاطهم السياسي. فليجربوا الأمير حليم. وأموال حليم تتدفّق — أو تصل بانتظام — إلى يعقوب صنوع ليعيش ويصدر «أبو نضارة» فلو أن هذه الأموال تحولت من جيب صنوع إلى جيب الأفغاني، حلّ الإشكال المادي، وبقي الإشكال المعنوي. كيف يمكن اقناع حليم «الملحد» بتمويل دعوة «الجامعة الإسلامية» التي انشئت «العروة الوثقى» للتبشير بها؟ ولنفرض أيضاً أن نفس المشكلة قائمة بالنسبة للخديو اسماعيل المعروف بعلمانيته وباستقلاليته عن الباب العالي.

والتماس التمويل عند الأمير حليم بهذه الصورة الساذجة المنافية للأخلاق كان لا بدّ أن ينتهي بالفشل. الأفغاني ينشر في «الأنترانسيچان» أن الأمير حليم ملحد فهو لا يصلح للملك في شعب متدين كالشعب المصري، ومحمد عبده ينتظر التمويل من الأمير حليم لحركة بزعامة الأفغاني! الأفغاني يتعاون مع يعقوب صنوع في تحرير «أبو نضارة» ثم يعمل في الخفاء لتحطيم ثقة الأمير حليم في يعقوب صنوع! لقد جرّب الأمير حليم يعقوب صنوع منذ ١٨٧٧ حتى ١٨٨٣، فوجده ثابتاً على ولائه له طول

الوقت ، أمّا الأفغاني الغامض الذي لا يستقر على حال ، ولي توفيق ورياض طوال هذه الفترة الحرجة ، فماذا يدعو الأمير حليم للثقة فيه ؟ ثم ها هوذا يبدأ عهد التقارب بينهما بالطعن في أخلص رجاله.

ولا أحد يعرف الآن إذا كان الأمير حليم قد وعد حقاً الشوباشي ومحمد عبده بالعون المالي في باريس ، والأرجح عندي أنه فعل ، ولكن على أساس أن يتجمهر الأفغاني ومدرسته وراء يعقوب صنوع وجماعته ، وأن يتكلّموا جميعاً بلسان واحد : الإنجليز ينسحبون من مصر وعرش مصر يئول للحليم. فإذا به يفاجأ بموقف جديد. هو يطالب الآن بأن يعمل لحساب الأفغاني ، لا أن يعمل الأفغاني لحسابه — هذا على الأرجح سبب تنصّله ، وهذا يفسّر قوله أنه عاجب لأن جماعة الأفغاني تقدم مصلحتها الشخصية على مصلحة الوطن.

أياً كان الأمر فقد بحث الأفغاني ومحمد عبده عن مصدر آخر للتمويل ووجداه لإصدار مجلة العروة الوثقى في ١٨٨٤ ، وقد أصدرا منها ١٨ عدداً في الفترة بين ١٣ مارس و١٦ أكتوبر ١٨٨٤ ، ثم توقّفت هذه المجلّة عن الصدور فجأة لأسباب غير واضحة. أمّا السبب الرسمي المتداول عن سبب توقفها عن الصدور فهو أن الحكومة البريطانية منعت تداولها في مصر والهند ، وهو سبب غير مقنع لأن يعقوب صنوع كان يهرب «أبو نضارة» في ظروف أشد حرجاً ، كما أن «العروة الوثقى» كانت توزع في غير مصر والهند من البلاد. وقيل أيضاً أن السبب الحقيقي كان انقطاع التمويل ، وهو الأرجح ، لأن هذه المجلّة أو الجريدة كانت توزع بالمجان في كل مكان ، وبالتالي لم يكن لها تمويل ذاتي.

وفي الوثائق البريطانية قائمة تفصيلية بأسماء من كانت «العروة الوثقى» ترسل اليهم في العالم الإسلامي ، ممّا يدلّ على أن جواسيس الإنجليز كانوا قريبين من مركز إدارتها. كانت ترسل من «العروة الوثقى» الى مصر ٥٥١ نسخة مجانية تفصيلها كالآتي : في القاهرة ١٠ نسخ من كل عدد لحاشية الخديو ، و٣٨ نسخة للباشوات وفي مقدمتهم رياض باشا وشريف باشا ، و٢٧ نسخة للبكوات ، وفي مقدمتهم عبد

السلام المويلحي بك ، و٥٧ نسخة للأفندية ، و١٦ لرجال الدين وفي مقدمتهم علماء الأزهر ، و٨ نسخ للصحف المصرية . أما استانبول فكان يرسل اليها ٨٨ نسخة من كل عدد لكبار رجال الدولة ولبعض اللاّجئين السياسيين ، تبدأ بالسلطان عبد الحميد نفسه ثم شخصيات مثل منيف باشا وخير الدين باشا اللاّجئ التونسي والشيخ أبو المهدي وهو واعظ السلطان الخاص ، ومعين الملك سفير إيران في استانبول ، واسماعيل جودت مدير البوليس المصري أيّام الثورة العرابية وكان يعمل في خدمة الأمير حليم الخ .. إلى جانب عدد من النسخ كان يرسل لصحف استانبول . وكانت بيروت تتلقّى ١١٤ نسخة مجانية ودمشق ٢٣ نسخة مجانية ، وشمال افريقيا ٢٠ نسخة مجانية ، وطرابلس (ليبيا) ١١ نسخة مجانية ، وبغداد ٧ نسخ مجانية ، ومكّة ٥ نسخ مجانية ، والمدينة نسختان مجانيتان . ومجموع النسخ المجانية الوارد في القوائم هو نحو ٩٠٠ نسخة . وفي الدكتورة پاكدامان أن القوائم غير كاملة فقد ثبت أن نسخاً من « العروة الوثقى » كانت ترسل إلى طهران وإلى اسدأباد غير نسخ الهند الخ ...

من كان يمول كل هذه العملية ؟

الفضل للدكتورة هوما پاكدامان لاكتشاف مصادر تمويل الأفغاني ومحمد عبده في باريس في فترة « العروة الوثقى » . فهناك مقالان في جريدة «باريس» بتاريخ ٣ ديسمبر و١٢ ديسمبر ١٨٨٤ يلقيان ضوءاً على بعض مصادر تمويل الأفغاني ومحمد عبده . وفي هذين المقالين نشرت جريدة « باريس » رسائل من مراسل مجهول الإسم لها في ليڤورنو كان واضحاً أنه من حلقة الأفغاني ولامر ما انتقض عليه ، أو أنه كان يعرف شيئاً كثيراً عن دخائل الأفغاني وهو من أعدائه .

ففي الخطاب الأول يقول المراسل أنه غير صحيح ما يدّعيه الأفغاني من أن تمويل « العروة الوثقى » كان يأتي من اشتراكات أو تبرّعات أعضاء جمعيته ، ويقول أن أحد الوسطاء حصل للأفغاني من الخديو اسماعيل على مبلغ ٢٠٠٠ فرنك (نحو ١٠٠ جنيه) ، وبهذا المبلغ جاء الأفغاني بمحمد عبده من بيروت وبدأ جريدة « العروة

الوثقى ». وقد رفض الخديو اسماعيل تمويل هذه المجلّة ومع ذلك فقد نجح الأفغاني في الحصول منه على ٢٠٠٠ فرنك أخرى. كذلك يقول أن حسين باشا أحد قوّاد الجيش التونسي أعطى الأفغاني أكثر من ١١٠٠٠ فرنك (نحو ٥٥٠ جنيهاً) لتمويل مجلّته. كذلك ذكر المقال الأول أن الأفغاني وجماعته لجأوا إلى مخطّط آخر لاستخلاص الأموال من اسماعيل، ولكن المخطط فشل وانتهى بطرد ابراهيم المويلحي، تلميذ الأفغاني وسكرتير اسماعيل السابق، من باريس. كذلك اتهم المقال الأفغاني بأنه يزعم أينما ذهب أنه «الأمير» وأنه يريد أن يكون «المهدي» في العالم الاسلامي.

وقد ردّ الأفغاني على هذا المقال بمقال نشرته جريدة «باريس» في عدد ٥ ديسمبر ١٨٨٤، فنفي أنه يدعي لقب الإمارة ونفى الوقائع المنسوبة اليه في علاقته بحسين باشا التونسي. أما بالنسبة لمعونات الخديو اسماعيل فقد قال الأفغاني «إنّي لم أجد نفسي أبداً بحاجة إلى اللجوء إلى كيس اسماعيل باشا». وهي طريقة لولبية في الإنكار أقرب إلى الاعتراف منها إلى الإنكار. ويفسّر الأفغاني هذه الحملة عليه بأن المراسل كان مترجماً في خدمته فلما فصله من عمله أخذ ينتقم هذا الإنتقام الوضيع.

وفي ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ عاد مراسل ليڤورنو للردّ في جريدة «باريس» وقد كان تعليق محرّر الجريدة في هامش مقال المراسل أن الأفغاني في ردّه السابق لم يتعرّض لصلب الموضوع المنسوب إليه. قال المراسل: هل نسي الأفغاني المساعي العديدة التي كان يقوم بها لدى الخديو اسماعيل عن طريق أحد المصريين الذي أصبح يشغل منصب مدير بنك الاسكندرية، ليحصل منه على المال، وكيف أن هذه المساعي انتهت بمقابلة بين هذا المصري وبين الخديو اسماعيل، أعقبها أن اسماعيل ارسل مسيو لاڤريزون رسولاً إلى الأفغاني في بيته حاملاً مبلغ ١٠٠٠ فرنك ثم أرسل رسولاً آخر هو علي بك شفتاكي أو شفكاتي، وهو أحد رجال الإصلاح المنفيين من تركيا وكان سكرتيراً خاصاً للخديو اسماعيل في فترة ما، إلى الأفغاني لابلاغه أن المبلغ الذي أرسله إليه ليس للإنفاق على مجلّته؟ كذلك هل نسي الأفغاني رحلته إلى تورينو

التي عاد منها بخفي حنين، أو زيارته للخديو اسماعيل بعد ذلك بشهر في «الجران هوتيل» وقد عاد منها بمبلغ ٢٠٠٠ فرنك؟ وهل نسي الأفغاني ما كان يرسله من الخطابات الغفل من الإمضاء أو الموقعة بأسماء مستعارة، الموجّهة إلى كبار الشخصيات في عبارات من لغة النهليست، ينذرهم فيها «بالموت إذا عارضوا عودة اسماعيل باشا إلى العرش»؟ كذلك ذكر مراسل ليڤورنوان الأفغاني ومحمد عبده كانا يتلقيان المعونات المالية من ويلفريد بلنت الواسع الثراء «ولكن آخر هبة منه رافقتها الكلمات التالية: (إنه من المستحيل علي أن أعين بالمال جريدة معادية لبلادي)».

ولم يرد الأفغاني على هذا المقال الثاني. ولكن الوثائق البريطانية فيها صور لمراسلات تؤيد صلات حسين باشا التونسي وجمال الدين الأفغاني وما كان يتلقّاه الأفغاني من عون مالي من حسين باشا. كذلك فيها صور من مراسلات من علي بك شفكاتي والأفغاني في نفس هذه الفترة. وبحصر المبالغ الواردة في اتهامات مراسل ليڤورنو نجد أنها تبلغ نحو ٢٠,٠٠٠ فرنك في سنة واحدة، منها ١١,٠٠٠ فرنك من الجنرال حسين باشا و٥٠٠٠ من الخديو اسماعيل، والباقي من ويلفريد بلنت، أي نحو ١٠٠٠ جنيه وهي تعادل ما بين ١٠,٠٠٠ جنيه و٢٠,٠٠٠ جنيه بأسعار اليوم. وهو مبلغ طائل يكفي لتمويل الأفغاني ومحمد عبده و«العروة الوثقى». وربما كانت هناك مصادر أخرى لتمويل الأفغاني في تلك الفترة لم يهتد إليها بعد مؤرخو الأفغاني. فمن المستبعد أن يقف السلطان عبد الحميد فاتراً ازاء جريدة أو مجلة شهيرة لا عمل لها إلّا تمجيد الخليفة السلطان العثماني ودعوة العالم الإسلامي للإلتفاف حوله. كذلك كانت هناك قصة تلك الآنسة أو السيدة النمسوية التي ظهرت في أفق الأفغاني في باريس في تلك الفترة بالذّات، وكان البوليس الفرنسي يعدها جاسوسة المانية. كذلك كان هناك «المكتب الاسلامي» في وزارة الخارجية الألمانية الذي ذكر اللورد كرومر أنه كان يمول الدعوة المعادية لبريطانيا. وليس في أي شيء من هذه الأشياء شيء يخدش شرف الأفغاني الفكري، فأياً كانت مصادر تمويله فهو لم يحد في «العروة الوثقى» عن الهدف الذي أنشأ الصحيفة من أجله وهو الدعوة الى الفكرة التي يؤمن بها، وهي فكرة الجامعة الاسلامية تحت لواء الخليفة السلطان العثماني.

ومن المهم أن نتوقف أمام تحفّظات اسماعيل وويلفريد بلنت ، فقد كان كل منهما مهتماً أن يبين للأفغاني أنه يعينه ولا يعين « العروة الوثقى » . أمّا بلنت فنعرف أسباب تحفظه . وأما الخديو اسماعيل فيجب أن نستخلص أنه لم يكن يقر « الخط السياسي » الذي اتبعته « العروة الوثقى » . ومن مقالات مراسل ليڤورنو لجريدة « باريس » نعرف أن مفاوضات الأفغاني مع الخديو اسماعيل من أجل الدعم المالي بدأت في ١٨٨٣ ، غالباً في أواخرها أو في نصفها الثاني . وخطابات التهديد بالقتل الموجّهة الى السير ادوارد ماليت قنصل انجلترا العام في مصر وإلى الجنرال ايڤلين وود سردار الجيش المصري وإلى الخديو توفيق ، كانت سابقة على ٢٢ مايو ١٨٨٣ ، كما أنها خالية من أي ذكر لعودة اسماعيل إلى العرش وهي قاصرة على ضرورة انسحاب الجيوش البريطانية من مصر في أجل أقصاه ١٤ أغسطس ١٨٨٣ ، وبالتالي فيصعب الربط بينهما وبين خطابات التهديد بالقتل لكل من يعارض عودة اسماعيل إلى العرش ، وهي غالباً من تمار ١٨٨٤ ، لأن اسماعيل لم يبدأ معاونة الأفغاني مالياً إلّا بعد يناير ١٨٨٤ — فإذا كان مراسل ليڤورنو صادقاً في اتهامه للافغاني ، فمعنى ذلك أن الأفغاني استعمل « الرابطة الوطنية المصرية » القائمة فعلاً بشعاراتها الماسونية وقاموسها السياسي النيهيليسيّ ووجه ابراهيم المويلحي لإرسال هذه الخطابات الأخيرة المؤيدة للخديو اسماعيل حتّى لا يزج « بالعروة الوثقى » جمعية كانت أو مجلة في شيء يمكن أن يورطها مع الباب العالي أو يورّط فكرة « الجامعة الاسلامية » . أما محمد عبده فلا صلة له « بالرابطة الوطنية المصرية » لأنّه كان لا يزال في بيروت حين أخذت تهديداتها تترى على القاهرة . ويمكن أيضاً أن نستخلص افتراضاً أن اسماعيل أرسل هذه الأموال إلى الأفغاني لعملية أخرى وليس « العروة الوثقى » ، وأنه كان مهتماً بتذكير الأفغاني بذلك بطريق غير مباشر .

وهناك رأي آخر في الموضوع يجب التنويه به رغم أنه ظهر متأخراً . فقد ظهر في عدد ٩ مايو ١٨٩٦ من « الجورنال دي ديبا » الباريسية ، أي بعد مرور ١٢ سنة من هذه الأحداث ، مقال بمناسبة قيام أحد مريدي الأفغاني الشبان باغتيال شاه إيران ،

ناصر الدين شاه، يقول عن الأفغاني ما يلي : «ثم نجده في باريس يحرّر جريدة عربية اسمها (الصراط المستقيم) بإعانة مالية من الخديو اسماعيل. وقد أغضب بعض مقالات الجريدة الخديو، فقطع الإعانة وتوقفت الجريدة عن الصدور». والمجلة المشار اليها هي «العروة الوثقى» مع خطأ في ترجمة اسمها.

وفي رأي بعض الباحثين أن «العروة الوثقى» بالفعل كانت بها بعض الإشارات المتعاطفة مع الخديو اسماعيل، كما أن صلة ابراهيم المويلحي، سكرتير اسماعيل السابق، وما قيل من اشتراكه في تحريرها، يجعل من الممكن تصور أن اسماعيل أعانها بقصد استخدامها. ومع ذلك فتحيّز «العروة الوثقى» للسلطان عبد الحميد الذي كان مرشحه لعرش مصر الأمير حليم كان دون شك مجلبة لغضب اسماعيل. ولكن المشكلة الحقيقية هي أن الأفغاني كان يتعامل مع النقائض في وقت واحد. كان مثلاً يهاجم محمد أحمد المهدي وفي الوقت نفسه يدعي أنه يمثل المهدي ويستطيع أن يرتّب الأمور معه (!) وكان على صلة بمعسكر الخديو اسماعيل (كالقائد حسين باشا التونسي وابراهيم بك المويلحي مثلاً)، كما كان على صلة بمعسكر الأمير حليم (كيعقوب صنوع واسماعيل جودت مدير الأمن العام أيّام الثورة العرابية الذي التحق بخدمة حليم في استانبول وأوفده حليم إلى لندن في ١٨٨٤ ومن هناك اتصل بالأفغاني وابراهيم المويلحي). ويزيد الأمر تعقيداً محاولة الأفغاني استدرار الأموال من كل هذه الأطراف المتناقضة. فلنقل إذن أن الأفغاني كان انتهازياً من طراز نادر، ولكن كان يحاول أن ينتهز في سبيل قضية آمن بها وكرّس لها أكثر سنوات عمره وأكبر جانب من جهده، ألا وهي قضية «الجامعة الإسلامية». ولو أنه كان مجرّد عميل للباب العالي لما احتاج أن «ينصب» على كل هذه الأطراف، ففي خزائن استانبول ما كان يكفيه ويكفي عشرة من أمثاله. لقد كان يتصور نفسه «طرفاً» أو «شريكاً» في قيادة العالم الإسلامي ويرى أن الطبيعة أهّلته لأن يكون «طرفاً» أو «شريكاً» في حكمه. والشريك يشارك ولا يتبع. كل ما في الأمر أنه بالغ في فهم معنى «البوليتيكا»، و «المرحلية»، و«الظاهر والباطن»، و«المساومة»، وكل هذه الوسائل المؤدية في فن السياسة إلى غايات. فأجهد نفسه، وأجهد

أصدقاءه وأعداءه على السواء ، واكتسب في آن واحد إيمان الناس به وفقدان ثقتهم فيه . وأياً كان رأي الأفغاني في نفسه أو رأي الناس فيه ، فهناك شيء هام فات الأفغاني أن يدركه ، وهو أن الوسائل الخسيسة تفسد الغايات النبيلة . وإذا كان هذا يصدق عن حياة الناس العاديين فهو من باب أولى يصدق عن حياة المصلحين ودعاة الأفكار العظيمة .

وبحسب ما ورد في رشيد رضا (« تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » ج ١ ، ص ٢٨٣ وما يليها) ، اقترن صدور جريدة « العروة الوثقى » بتأليف « جمعية العروة الوثقى السياسية السرية » التي يبدو أنها بدأت ومحمد عبده لا يزال في بيروت يتراسل مع الأفغاني في باريس . أما أغراض الجمعية ، فهي ، بلغة رشيد رضا :

« وإنما كان الغرض البعيد منها إعادة الحكم الاسلامي وهداية الدين الى ما كان عليه من الطهارة والعدل والكمال في العصر الأول ، بتأسيس حكومة اسلامية على قاعدة الخلافة الراشدة في الدين وما تقتضيه حالة العصر لمجد الاسلام في أمور الدنيا ، ويتبع هذا انقاذ المسلمين وغيرهم من الشرقيين من الاستعمار المذل لهم . وأما الغرض القريب فهو انقاذ مصر والسودان من الإحتلال » .

وكانت الجمعية مؤلّفة من « خلايا » تسمّى في رشيد رضا ، عن محمد عبده ، « عقود » . وكل « عقد » أو خلية مكون من ثلاثة أعضاء يقسمون يمين الجمعية . ورسم الإنضمام الى الخلية أقله ١٠٠ فرنك وأقصاه ٣٠٠ فرنك بمتوسط ٢٠٠ فرنك (أي أقله نحو ٥ جنيهات وأقصاه نحو ١٥ جنيهاً بمتوسط نحو ١٠ جنيهات) . وهو مبلغ جسيم يعادل نحو ١٠٠ حنية بلغة اليوم . وإلى جانب هذا الاشتراك التأسيسي هناك التبرعات شبه الإجبارية التي تجمع من أعضاء الخلايا كل « على حسب استطاعته » ، مرتين اسبوعياً في « آخر كل جلسة » ، ولا « يستثنى من ذلك أحد » . وقد أورد رشيد رضا عن محمد عبده نص القانون الأساسي « لجمعية العروة الوثقى » ، وهو من ثلاثين مادة . ومن أهم ما فيه أن الخلية أو « عقد الإخلاص » يجتمع مرّتين اسبوعياً

وأن عضويته واجتماعاته ومداولاته سرية (المادة ٢٦)، وأن نشاطه يقوم على مادة (١) : «التذكير بآيات الله — النظر في حالة الإسلام عند بدئه ... (و) كيف انقلب الحال وآل إلى ما نراه». ومادة (٢) : «مدارسة أحكام الجهاد». ومادة (٣) : «العمل في ... مساعدة من يقوم بنصر الدين وحمل السلاح للمقاتلة بين يديه عند المكنة». ومادة (١١) و(١٣) : إرسال الدعاة إلى الناس ومادة (١٤) : الإدلاء بالتقارير عن الرأي العام ومادة (٩) : الإهتمام «بضم الصالحين للأمر من ذوي المكانة على اختلاف طبقاتهم من علماء وأمراء ورؤساء عشائر وغيرهم».

أما القسم الذي يؤدّيه أعضاء الخلية فهو في إيجاز «أقسم بالله ... لأبذلن ما في وسعي لإحياء الإخوة الاسلامية، ولانزلنها منزلة الأبوة والبنوة الصحيحتين، ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى وانتظم في عقد من عقودها، ولاراعينها في غيرهم من المسلمين ... وعلى عهد الله وميثاقه أن أطلب الوسائل لتقوية الإسلام والمسلمين عقلاً وقدرة بكل وجه أعرفه ... وأسأل الله نجاح العمل، وتقريب الأمل، وتأييد القائم بأمره، والناشر لواء دينه، آمين». (لاحظ أن الدعاء الأخير قد يؤول على أنه دعاء مقنع للسلطان العثماني). كذلك لاحظ اهتمام الجمعية بتجنيد الموسرين وتكوينها ممن يملكون إلى جانب العقيدة نحو مائة جنية!

ونفهم من كلام محمد عبده في رشيد رضا أن التنظيم كان يشمل أربع مراتب، أبسطها أو أدناها هو هذه الخلية الثلاثية التي تسمّى «العقد الرابع» أما المستويات الأعلى فلعلها لجنة للحي وللمدنية ولجنة عليا تهيمن على الجميع وبحسب ما ذكره الأمير شكيب أرسلان عن محمد عبده أن كل ما يتصل بجميعة العروة الوثقى من عمل الأفغاني و«ليس لي فكرة واحدة» كما قال محمد عبده، سواء بالحق أو بالتواضع أو بالتنصل. (ليس هناك دليل واضح على أن هذه الجمعية كان لها شأن خارج حلقة الأفغاني المباشرة).

وفي العدد الأول من جريدة أو مجلة «العروة الوثقى» (١٣ مارس ١٨٨٤) نجد

«منهج الجريدة وخطتها». وفي هذا المقال الافتتاحي يقول الأفغاني أن الوهم السائد هو «أن القوة الآلية وإن قل عمالها، يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها»، وهذا وهم باطل ليست له سابقة في التاريخ. أي أن بنادق الغربيين لا تجدي مع سيوف الشرقيين إذا اتحدت، وإن تقدم الغرب الصناعي لا يمكن أن يسيطر على تخلّف الشرق بسبب غزارة سكان الشرق إذا عرف الشرقيون طريقهم إلى الاتحاد. على العكس من ذلك، يجب أن ندرك أن عدوان الغرب على الشرق هو بمثابة التحدي الذي يخز النيام فيوقظهم إلى التماس خلاصهم عن طريق الاتحاد. ومبالغة الاستعمار الأجنبي في العدوان على دول المشرق «تنسي الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرب، فترى الإتحاد لدفع ما يعمها من الخطر الزم من التحزب للجنس والمذهب». وهذه دعوة لتضافر «القوميات» و«الأديان» المختلفة في الدول الشرقية لكي تتحد في مواجهة الاستعمار الغربي. غير أن عدوان الغرب على الشرق أصاب المسلمين أكثر ممّا أصاب غيرهم من الأمم، وأصاب مصر أكثر ممّا أصاب غيرها من البلاد الإسلامية «فكانت الحركة العرابية العشواء» التي اتخذها الاستعمار ذريعة للفتك بمصر. ولكن هذه الانتكاسة مؤقتة، لأن مصانعة الأجنبي المحتل مهما بدا في الظاهر أنه يحمي العروش ويثبت الأمراء ويسكن الفتن لا تؤدّي إلى مزيد من التمكين له. وبذلك ظهر رد الفعل: تنبه العقلاء في كل الدول الإسلامية إلى ضرورة الاتحاد لدرء هذا الخطر الوبيل: «ان الرزايا الأخيرة التي حلّت بأهم مواقع الشرق جدّدت الروابط، وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها، المتصلة بجامعة الإعتقاد بين ساكنيها، فأيقظت أفكار العقلاء... تألّفت عصبيات خير من أولئك العقلاء لهذا المقصد الجليل في عدة أقطار خصوصاً البلاد الهندية والمصرية... (و) رأوا أن يعقدوا الروابط الأكيدة مع الذين يتململون من مصابهم، ويحبون العدالة العامة ويحامون عنها من أهالي أوروبا، وكتبوا على أنفسهم النظر في أمر السلطة العامة الاسلامية وفروض القائم بها. «وقد انطلقت الشرارة الأولى من مكة حيث المسلمون من جميع الأقطار في مواسم الحج. «فرغبوا

الى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني أن ينشىء تلك الجريدة... وكلّف الشيخ محمد عبده أن يكون رئيس تحريرها».

هذه قصة جريدة «العروة الوثقى» كما سردها الأفغاني في العدد الأول. أما منهجها فهو (١) البحث في أسباب ضعف الشرقيين. (٢) الرد على دعاوي الداعين الى الأخذ بحضارة الغرب لطرد الغربيين، «ولا ضرورة في إيجاد المنعة الى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول العربية الأخرى، ولا ملجىء للشرقي في بدايته أن يقف موقف الغربي في نهايته»، «وأن الظهور في مظهر القوة لدفع الكوارث انما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم» كما فعلت روسيا وهي (أعز دولة أوروبية وأمنعها)، وأنه «لا حاجة في الوصول إلى نقطة الخلاص المرغوبة الى قطع دائرة عظيمة تصورها يوجب فتور الهمم وانحطاط العزائم»، وإنما «يكفي في الوصول اليه عطفة نظر، وقطع بعض خطوات قصيرة». (٣) والجريدة «تهتم بدفع ما يرمي به الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً من التهم الباطلة... وابطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدّمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون».

ويلاحظ في هذا «المانيفستو» أو البيان أنه خال خلواً تاماً من كل دعوة الى الجامعة الإسلامية أو دعوة الإلتفاف حول السلطان العثماني، وهو ما تطورت اليه «العروة الوثقى» فيما بعد. ولعلّ هذا ما حدا بعلي بك شفكاتي، سكرتير الخديو اسماعيل وأحد مطاردي السلطان عبد الحميد بسبب دعوته الإصلاحية، أن يكتب إلى الأفغاني من روما في ١٤ ابرايل ١٨٨٤ انه قرأ العدد الأول من «العروة الوثقى» وأنه يرحب بما جاء فيه. ومن يتأمل كلام الأفغاني في العدد الأول يجد أنه في عمومه لا غبار عليه رغم اتجاهه السلفي وتبسيطه للأمور، ويمكن أن ترضى عنه جميع الأطراف. فليس بين دعاة بناء الدولة الحديثة في الشرق من كان يطلب تعطيل الكفاح الوطني وطرد المستعمر حتى تستكمل الدول المتخلفة حظها من التقدم، اللهم إلّا الإنهزاميّون والمنتفعون من الاستعمار. بل على العكس من ذلك فإن دعاة

التقدم بمقومات الحضارة الحديثة يرون في الاستعمار أكثر ممّا رآه الأفغاني ، إنه الحائل الأول دون تمدّن الشعوب المتخلفة وأن تصفية الاستعمار شرط أساسي من شروط التقدّم. وليس الأمر بالبساطة التي ذكرها الأفغاني في الكلام عن الاستقلال من أنه «يكفي في الوصول اليه عطفة نظر ، وقطع بعض خطوات قصيرة» فعند التقدميين لا استقلال بغير تقدم ولا تقدم بغير استقلال . التقدم والاستقلال وجهان لمبدأ واحد.

وليس من اليسير تحديد نصيب الافغاني ونصيب محمد عبده على وجه الضبط في «العروة الوثقى» ، وإن كان من الشائع أن محمد عبده كان المسئول عن صياغة المقالات . وعلى كل فهذا مبحث مستقل يحتاج إلى الدراسة المتخصصة . وقد اجتهد فيه مؤخراً محمد عمارة في تحقيقة «للأعمال الكاملة للأفغاني» و «الأعمال الكاملة لمحمد عبده» ، وكلاهما صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت .

وكما ذكر رشيد رضا كانت موضوعات «العروة الوثقى» تنحصر في أربعة أمور : الجامعة الإسلامية ، والرابطة الشرقية ، والمسألة المصرية ، والمسألة السودانية .

●

جمال الدين الأفغاني

١٣ــ العروة الوثقى

موضوع «الجامعة الاسلامية» يمكن أن يعد الموضوع الأساسي «للعروة الوثقى» وفي رأي رشيد رضا الذي كتب بعد نحو نصف قرن من هذه الأحداث في ظروف سياسية مختلفة، أن الأفغاني لم يكتب شيئاً في «العروة الوثقى» ولم يقل شيئاً يستفاد منه أنه كان يطلب إقامة دولة إسلامية واحدة شاملة، وانما كل ما قصده أن تخضع كل دولة لسلطان القرآن ولتعاليم الدين على أن تتضامن جميع الدول الإسلامية سياسياً لصيانة استقلالها. قال رشيد رضا:

«وأما ما اشتهر عن السيد جمال الدين من كونه يريد بالجامعة الاسلامية أن يكون للمسلمين كلهم دولة واحدة، فلم أره في شيء من العروة الوثقى ولا في غيرها مما كان يرويه عنه الاستاذ الإمام وهو أعلم الناس بمقاصده وأعماله، بل قال في المقالة التي وضعنا لها عنوان (الوحدة الإسلامية) التي نشرت في العدد التاسع من العروة الوثقى: (لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً فإن هذا ربما كان عسيراً، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساساً لدينهم تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات». (رشيد رضا، ج ١، ص ٣٠٦ــ ٣٠٧).

وقد كان من عادات الأفغاني ألا يعطى عناوين لمقالاته ، وانما يصدرها بآية من آيات القرآن على غرار التفاسير. وقد صدر هذا المقال المنشور في عدد ٢٢ مايو ١٨٨٤ من «العروة الوثقى» (العدد التاسع) بالآية: «وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم». ولكن هذا المقال الذي يشير إليه رشيد رضا في وجهه العام يذكر المسلمين بقوتهم ورقيهم في الماضي، وبضعفهم وانحطاطهم في الحاضر، فقد «أطلت ولاية الإسلام ما بين نقطة الغرب الأقصى الى تونكاني على حدود الصين في عرض، وما بين قازان من جهة الشمال وبين سرنديب تحت خط الاستواء». وبعد هذا الملك العريض لا شيء. لماذا؟ لأنهم انحرفوا عن دينهم: (١) فأقبلوا على الدنيا ولاسيما أمراؤهم. (٢) «تأخروا عن غيرهم في المعارف والصنائع». (٣) قبلوا ولاية الأجنبي عليهم رغم أن دينهم ينهاهم عن ذلك، أو استنصر به بعضهم على بعضهم الآخر. والحل؟ الحل هو إحياء الدين وتعاليمه وفي مقدمتها وحدة العالم الإسلامي. هذا في عموم كلام الأفغاني. أما في خصوصه، فهو يقول: «إن من أدرنه الى بيشاور دولاً إسلامية، متصلة الأراضي، متحدة العقيدة يجمعهم القرآن... أليس لهم أن يتفقوا على الذب والاقدام كما اتفق عليه سائر الأمم؟» من هذا السياق يقول الأفغاني أنه لا يقصد بكلامه عن اتحاد المسلمين اندماجهم في دولة واحدة. فهو هنا يتكلم عن مسلمي روسيا الاسلامية وأفغانستان والهند، بل وايران ولا يتكلم عن تركيا وما كان ينسلخ عنها من بلاد عربية اسلامية، فهذه مشكلة أخرى.

وقد عاد الأفغاني الى موضوع اتحاد أفغانستان مع إيران في عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤ من «العروة الوثقى» (العدد ١٤)، تحت عنوان: «إذا أراد الله بقوم خيراً جمع كلمتهم». وفي هذا المقال يقول الأفغاني عن الإيرانيين والأفغانيين: «هاتان طائفتان هما نوعان لشجرة واحدة، وشعبتان ترجعان لأصل واحد هو الأصل الفارسي القديم. وقد زادهما ارتباط اجتماعهما في الديانة الحقة الإسلامية، ولا يوجد بينهما إلا نوع من الاختلاف الجزئي لا يدعو الى شق العصا، وتمزيق نسيج الاتحاد».

(رشيد رضا، ج ٢، ص ٣١٣). كذلك تجمعهم اللغة الفارسية، فرغم تعدد لهجاتهم «إلا أنهم ينطقون باللغة الفارسية، فهي في الشرق كاللسان الفرنساوي في الغرب». وهنا تأخذ الأفغاني عنجهيته الفارسية فيسرد علينا كتالوجاً مطوّلاً بأسماء فلاسفة الفرس وعلمائهم ومتصوفتهم الخ... ممن أقاموا أركان الإسلام فيتلو أسماء: البخاري ومسلم والنيسابوري والنسائي والترمذي وابن ماجة وأبو داود والبغوي والبلخي والكليني وأبو بكر الرازي وفخر الدين الرازي والغزالي والاسفراييني والبيضاوي والطوسي والأبهري وابن سينا والسهروردي وسيبويه وأبو علي الفارسي والرضي وعبد القادر الجرجاني والفيروز ابادي والجوهري والزمخشري والسكاكي والأصفهاني والهمذاني والطبري والاصطخري والقزويني والشبلي والبسطامي والهروي والبزدوي والمرعيناني والسرخسي والسعد التفتازاني والأبيوردي والقطب الشيرازي والصدر الشيرازي الخ...

والأفغاني يهيب بالإيرانيين أن يتحدوا مع الأفغان: «فيا أيها الفارسيون تذكروا أياديكم في العلم وانظروا الى آثاركم في الإسلام وكونوا للوحدة الدينية دعامة، كما كنتم للنشأة الإسلامية وقاية». إن الانجليز لم يستولوا على الهند إلا باختلاف ايران مع أفغانستان. «أي فرق بين الأفغانيين واخوانهم الايرانيين؟» ليس هناك فرق إلا أن الأفغانيين من السنة والإيرانيين من الشيعة. وهذا لا يبرر الانقسام فكلهم مسلمون. والدليل؟ «كان الالمانيون يختلفون في الدين المسيحي («يقصد بين بروتستانت وكاثوليك» ل.ع.) على نحو ما يختلف الايرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الاسلامية. فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثر في الوحدة السياسية ظهر الضعف في الأمة الألمانية وكثرت عليها عاديات جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا، وعندما رجعوا الى أنفسهم وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامة، أرجع إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا وبيدهم ميزان سياستها» (رشيد رضا: ج ٢، ص ٣١٦).

فالأفغاني إذن كان يدعو الى إقامة وحدة سياسية في وسط آسيا المسلمة تبدأ

بوحدة إيران وأفغانستان، على غرار الوحدة الجرمانية التي حققها بسمارك في ألمانيا. وهو يؤسس هذه الجامعة الإسلامية على وحدة الدين ووحدة اللغة. وغير صحيح ما يقوله رشيد رضا من أن الأفغاني كان يدعو لمجرد التعاضد الديني. بهذا المعنى يجب أن نفهم قوله في العدد التاسع من «العروة الوثقى» : «لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً فإن هذا ربما كان عسيراً». هو يدرك أن الصعوبة في قيام وحدة سياسية بين أجزاء العالم الإسلامي صعوبة عملية في ذلك الوقت، دون أن يستتبع هذا تخليه عن مبدأ الوحدة السياسية. وبالطبع نحن نبتسم حين نقرأ في الأفغاني أن الجامعة الجرمانية بنيت أيام بسمارك عندما نسي الألمان أنهم بروتستانت وكاثوليك وتذكروا فقط أنهم مسيحيون، فلو كان الأمر كذلك لما دخلوا في حرب قهارة مع جيرانهم الفرنسيين المشاركين لهم في المسيحية عام ١٨٧٠، ولما تذابح العالم المسيحي فيما بينه في الحرب العالمية الأولى وفي الحرب العالمية الثانية وفيما سبقها من حروب ما بين شرلمان ونابوليون. لقد كانت فكرة الجامعة الجرمانية مبنية على وحدة الجنس أو العنصر وليس على وحدة الدين، بمثل ما كانت الوحدة الانجليزية أيام هنري الثامن والوحدة الفرنسية أيام هنري الرابع والوحدة في نشأة كل القوميات الحديثة منذ الرنيسانس الأوروبية قائمة على وحدة العنصر أولاً، ثم وحدة اللغة ثانياً.

والدليل على ذلك هو مقال الأفغاني في العدد الثاني من «العروة الوثقى» في ٢٠ مارس ١٨٨٤. ففي هذا المقال يتحدث الأفغاني عن القومية التي يسميها عصبية الجنس ويعترف بحقيقتها، بل ويدافع عن أهميتها في دفع الحكم الأجنبي، ولكنه قال أن ضرورتها وفائدتها تزولان بظهور عصبية أخرى أرقى وأشمل هي عصبية الدين، بل وذهب الى أن الدعوة لعصبية الجنس والغض من عصبية الدين دعوة من دعوات الإلحاد في عصره. فدعاة قومية الجنس ينظرون الى الإسلام على أنه مجرد رابطة روحية وليس نظاماً سياسياً ومدنياً واجتماعياً، أي أن الإسلام دين لا دولة، في حين أن الإسلام دين ودولة، وعماده هو «الخلافة» :

«لأن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق، وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحية مطلوبة من هذا العالم الادنى الى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كليها وجزئيها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولا ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية أو ثروة مالية، وانما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها، ورضاء الأمة، فيكون وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم الإلهية المقدسة التي لا تميز بين جنس وجنس، واجتماع آراء الأمة، وليس للوازع أدنى امتياز عليهم إلا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها». (رشيد رضا: ج ١، ص ٣٠٨).

والمثل الأعلى عند الأفغاني لهذه الحكومة الإسلامية المثالية، هو الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين. قال:

«إن المسلمين اختصوا من بين سائر أرباب الأديان بالتأثر والأسف عندما يسمعون بانفصال بقعة إسلامية عن حكم إسلامي بدون التفات الى جنسها وقبيلتها، ولو أن حاكماً صغيراً بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية وثابر على رعايتها، وأخذ الدهماء بحدودها، وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها، وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة، لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، ولا يتجشم في ذلك أتعاباً. ولا يحتاج الى بذل النفقات، ولا تكثير الجيوش، ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية، ويستغني عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الأولى من الديانة الإسلامية. ومن سيره هذا تنبعث القوة، وتتجدد لوازم المنعة»». (رشيد رضا: ج ١، ص ٣٠٩).

وبالطبع لا ينبغي أن نتصوّر أن الأفغاني بلغ من السذاجة أن يتصور أن القوة والمنعة تصابان بإحياء السيوف والرماح أمام المدافع والقنابل، أو بالاكتفاء بالإنتاج اليدوي في عصر الانتاج الآلي، أو بالخرافات أمام العلم والعقل، فقد بين في كل مكان أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع العلم والتكونولوجيا بل على العكس من ذلك يَحضّ عليهما حضاً. ولكن واضح أن الأفغاني يفتت الحضارة الحديثة الى شطرين هما وجهها المادي أي العلم والتكنولوجيا، ووجهها الروحي أي الفكر والقيم. وهما عنده غير مترابطين، وبالتالي فالفكر والقيم من عندنا والعلم والتكونولوجيا من عندهم. وهذه حقاً هي مشكلة المشاكل التي واجهت وتواجه الى اليوم كل فكر ثيوقراطي يمزج الدين بالدولة مزجاً مثالياً، ليس فقط في العالم الإسلامي. ولكن أيضاً في العالم المسيحي. فليس تاريخ العالم المسيحي في الخمسمائة سنة الأخيرة، أي منذ خروجه من العصور الوسطى وانهيار المدينة البابوية الفاضلة حيث كانت المسيحية ديناً ودولة، إلا سلسلة متصلة الحلقات من التشنجات والتمردات والزندقات بالفكر وبالفعل ليس فقط ضد البابوية ولكن ضد المسيحية ذاتها. والعالم «المسيحي» في ثوراته المتعاقبة على البابوية الفاسدة لم يعد الى المسيحية في نقائها الأول. بل ابتعد عن عبادة الله وتوغل في عبادة الإنسان. ولم يبق له من المسيحية إلا دمن وأطلال: حتى الشيوعية، وهي أقرب التخريجات لروح المسيحية، لم تأخذ من المسيحية نظرياً إلا «الأخوّة» و«المساواة» و«الفناء في الجماعة». وأنكرت كافة الميتافيزيقيات المسيحية. ولا شك أن روح الإسلام أقرب الى الهيومانزم والعقلانية من روح المسيحية ذات الازدواج التام والأسرار الكثيرة. لأن مكان الله في الإسلام لا يجور تماماً على مكان الإنسان، ولأن الروح في الإسلام لا تسحق المادة سحقاً ذريعاً. ولأن الآخرة في الإسلام، رغم أنها خير من الأولى، لا تلغيها تماماً من الوجود. كما هو الحال في جوهر المسيحية. ومع ذلك فأديان التوحيد الثلاثة. اليهودية والمسيحية والإسلام. تنتمي في كل تحليل نهائي الى ينبوع ميتافيزيقي واحد ينبثق من مبدأ ازدواج الفكر والمادة وأسبقية الفكر على المادة في الزمان والمكان. ورفعة الفكر على المادة، وكلية الفكر وجزئية المادة في سائر الصفات والأسماء والأفعال.

أياً كان الأمر فقد كان هذا رأي الأفغاني : أنه لا منقذ للعالم الإسلامي إلا باتحاده في جامعة إسلامية داخل إطار خلافة تجعل الدين والدولة شيئاً واحداً وتسير على نهج الخلفاء الراشدين.

وهو حين يلتمس الدليل التاريخي على ذلك في العدد الخامس من «العروة الوثقى» ، وهي بعنوان «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا». يقول :

«كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج ، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه فتداعت للتناثر والانحلال ، وكاد كل جزء يكون على حدة ، وتضمحل هيئة الجسم.

«ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت الى أقسام : خلافة عباسية في بغداد ، وفاطمية في مصر والمغرب وأموية في أطراف الأندلس. تفرقت بهذا كلمة الأمة وانشقت عصاها ، وانحطت رتبة الخلافة الى وظيفة الملك ، فسقطت هيبتها من النفوس ، وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون اليه من وسائل القوة والشوكة ، ولا يرعون جانب الخلافة».

بعبارة أخرى أن ظهور القوميات داخل العالم الإسلامي كان سر انحلاله والحل هو العودة الى العصبية الدينية بدءاً من العصبية القومية. وتفسير رشيد رضا لكلام الأفغاني هو اتحاد الدول الإسلامية اتحاداً دينياً «ثم الاعتراف لأقواهن («يقصد تركيا» ل.ع.) برياسة الحلف بتمثيله للخلافة الاسلامية ، كجعل الدولة الألمانية ملك بروسية أمبراطوراً للمملكة وعاصمته مركز الوحدة العامة ، مع بقاء كل دولة مستقلة بنفسها في بلادها». («تاريخ الاستاذ الإمام محمد عبده» ج ١ ، ص ٣٠٧) . وبهذا المعنى تكون دعوة الأفغاني للوحدة الإسلامية أو للجامعة الإسلامية مؤسسة على إنشاء كومونولث إسلامي بقيادة تركيا تحت راية الخليفة السلطان العثماني عاصمته استانبول ، وأعضاؤه يتمتعون «بالحكم الذاتي» في شئونهم الداخلية.

وبالطبع إذا قارنا آراء الأفغاني المتواترة في «العروة الوثقى» بأن عصبية الدين أرقى وأشمل وأدعى الى القوة من عصبية الجنس أو «القومية» ، بأقواله في محاضرة قاعة زيزينيا بالاسكندرية عام ١٨٧٩ وبأقواله في قاعة ألبرت هول بكلكتا عام ١٨٨٢ بأن عصبية الجنس أقوى وأفعل من عصبية الدين في مقاومة الاستعمار ، وجدنا تناقضاً أساسياً في أفكاره. ولكن الأفغاني في مصر والهند ، حيث أسهم تركيا لم تكن عالية ، وحيث انحياز الترك للانجليز ضد حركات التحرير كان من العوامل المباشرة في تحطيم هذه الحركات ، كان يفصل الآراء تفصيلاً على منطق جمهوره. ولم يكن يعبأ كثيراً أن يقول الشيء ونقيضه لأنه دائماً يستطيع أن يجيب أن المصلحة العامة كانت تقضي بذلك.

بل أكثر من ذلك. ففي مصر والهند كان الأفغاني يندّد «بالتعصب» الديني ويعده آفة من الآفتين اللتين سببتا انحلال الشرق (الآفة الأخرى هي «الاستبداد») ، وإذا به في مرحلة «العروة الوثقى» يدافع في العدد السادس عن «التعصب» تحت عنوان: «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء». قال الأفغاني:

«التعصب كما يطلق ويراد به النعرة على الجنس ، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد. كذلك توسع أهل العرف فيه ، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضاً ، والمتنطعون من مقلدة الافرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت ويرمونه بالتعس ، ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل...

«فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض ، إذا وقف عند الاعتدال ، ولم يدفع الى جور في المعاملة ، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقض لذمته ، فهو فضيلة من أجل الفضائل الانسانية ، وأوفرها نفعاً وأجزلها فائدة ، بل هو أقدس رابطة وأعلاها ، إذا استحكمت صعدت بذوي المكنة فيها الى أوج السيادة وذروة المجد ، خصوصاً إن كانوا من قبيل قوى فيهم سلطان الدين ،

واشتدت سطوته على الأهواء الجنسية («يقصد القومية» ل.ع.)، حتى أشرف بها على الزوال كما في أهل الديانة الإسلامية...

«... هل لعاقل لم يصب برزيئة في عقله أن يعد الاعتدال من التعصب الديني نقيصة؟ وهل يوجد فرق بينه وبين التعصب الجنسي («القومي» أو «العنصري» ل. ع.) إلّا بما يكون به التعصب الديني أقدس وأطهر وأعم فائدة؟» (رشيد رضا: ج ٢، ص ٢٥٢ — ٢٥٥.

الملاحدة هم أعداء التعصب الديني. الاستعمار يهاجم التعصب الديني ليتمكن من بلاد الإسلام، الخ.. هكذا يقول الأفغاني وهكذا ندخل في عالم اللّامعقول، أو اللعب بالألفاظ كاللعب بالبيضة والحجر. «الإعتدال» هو نقيض «التعصب» في العرف العام. ومهما يكن هناك مجال للموازنة بين العصبية القومية والعصبية الدينية، فالتعصب في الفهم العام هو الإسراف في العصبية سواء أكانت قومية أو دينية أو حزبية أو مذهبية. وهذا الذي يتحدّث عنه الأفغاني ويزكيه، وهو «الإعتدال في التعصب» له اسم آخر في اللغة وعند الرجل العادي وهو «الإيمان»، وهناك فرق بين الإيمان بالوطن أو بالقوم أو بالدين أو بالرأي الخ... وبين التعصب لهذه الأشياء. ولكن الذي لا لبس فيه هو أن الأفغاني يريد باختصار أن يقول أنه يقدم العاطفة الدينية على العاطفة الوطنية. وقد قال ذلك مراراً في «العروة الوثقى» بلغة أقل سفسطة. لقد كانت رسالة الأفغاني في «العروة الوثقى» هي نسف الشعور القومي وتدعيم الشعور الديني كأساس لمقاومة الاستعمار ولانحراف الحكام، ولم يكن هناك مستفيد مباشرة من هذا التيار يومئذ إلّا الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد. أمّا المستفيد بطريق غير مباشر فقد كان الاستعمار في الخارج وأصحاب الحكم المطلق في الداخل.

على أية حال فقد قرر مجلس الوزراء المصري منع دخول «العروة الوثقى» و«أبو نضارة» من دخول الأراضي المصرية. وهذا ما تقرر في الهند أيضاً. والأرجح أن

منح التداول في الحالتين تمّ بناء على طلب الإنجليز. وهناك خطاب في وثائق وزارة الخارجية البريطانية (و. خ. / ٧٨/ ٨٢/ ٣٦) من السير ايڤلين بيرنج (اللورد كرومر فيما بعد)، إلى اللورد جرانڤيل (رقم ١١٩٩ سري، القاهرة) مؤرخ في ٣١ ديسمبر ١٨٨٤، ومرفق به مجموعتان من «العروة الوثقى» و«أبو نضارة»، والخطاب يصف الجريدتين بأنهما «جريدتان عربيتان تدعوان لإثارة الفتنة. وقد منعتهما من التداول سلطات البريد المصري بناء على أمر الحكومة المصرية»، والجريدتان «معاديتان للخديو الحالي وللإحتلال البريطاني». لقد كهربت «العروة الوثقى» الجو في العالم الإسلامي.

وسواء أكان هذا هو السبب في توقف «العروة الوثقى» عن الصدور بعد عدد أكتوبر ١٨٨٤، أم أن السبب كان نضوب مواردها. فنحن الآن بإزاء أزمة مالية واجهتها «العروة الوثقى» في هذه الفترة. وقد رأينا أن القائد التونسي حسين باشا كان من ممولي الأفغاني و«العروة الوثقى» بالذات، وأنه دعم الأفغاني بمبلغ ١١,٠٠٠ فرنك على الأقل على دفعات في هذه الفترة القصيرة. وقد كان حسين باشا صديقاً للخديو اسماعيل، وحين اتهم الأفغاني اسماعيل بأنه وراء الحملة عليه في جريدة «باريس» دافع حسين باشا عن اسماعيل، واتهم ابراهيم المويلحي، سكرتير اسماعيل السابق في المنفى، بأنه وراء هذه الحملة.

وبعد توقف «العروة الوثقى» عن الصدور سافر محمد عبده إلى تونس، غالباً بالإتفاق مع الأفغاني، وغالباً للبحث عن دعم مالي. وفي ٢٤ ديسمبر ١٨٨٤ كتب محمد عبده من تونس إلى الأفغاني في باريس خطاباً محفوظاً في مكتبة المجلس في طهران، ومنه صورة مترجمة بالفارسية في وثائق وزارة الخارجية البريطانية، وقد ترجمته الدكتورة هوما پاكدامان إلى الفرنسية في كتابها عن الأفغاني. وفي هذا الخطاب ذكر محمد عبده للأفغاني أنه أبلغ التونسيين أن «العروة الوثقى» ليست مجرد جريدة وإنما هي جمعية سرية اسلامية ألفها الأفغاني في حيدر أباد ولها فروع في عدة بلاد، وأشار عليهم أن يؤسّسوا لها فرعاً في تونس، فأخذوا بمشورته، وكان

أكثر أعضاء الفرع التونسي من علماء الدين ، وقد ذكر محمد عبده للأفغاني منهم اسمين . ولكن التونسيين ضنوا بالمال على محمد عبده اعتقاداً منهم أن الأفغاني ومحمد عبده كان لديهما رصيد كبير . أما بالنسبة للجريدة نفسها فقد فهم محمد عبده من التونسيين أنهم لم يعرفوا بتوقفها ، وقد وعدهم بإعادة اصدارها . كذلك قال محمد عبده للأفغاني أنه كان يوهم التونسيين بأنه تلقّى الرسائل من الأفغاني وهناك خطاب من ابراهيم المويلحي في استانبول إلى الأفغاني في باريس يبلغ فيه المويلحي الأفغاني أنه علم من خير الدين باشا ، المصلح التونسي المعروف اللاجىء إلى استانبول ، أن خير الدين باشا وغيره قد أعطوا محمد عبده مبالغ طائلة وأنه لم يبلغ الأفغاني بكل ما تسلم من مبالغ . وهناك أيضاً خطاب من القائد حسين باشا التونسي الى الأفغاني في أواخر ١٨٨٤ يبدي فيه حسين باشا دهشته من سفر محمد عبده الى تونس دون ابلاغه .

ماذا حدث بالضبط ؟ لا أحد يعلم . فبعد أن سافر محمد عبده الى تونس لم يلتق مع الأفغاني الى يوم الممات . انتقل محمد عبده إلى بيروت وأقام في المنفى حتى توسطت له الأميرة نازلي فاضل وتوسط له سعد زغلول وآخرون لدى اللورد كرومر فوافق على عودته الى مصر ، وعاد إليها في ١٨٨٨ ليبدأ جهاده في حركة الإصلاح الديني .

لقد حدثت بين الرجلين قطيعة من نوع ما في باريس في أواخر فترة « العروة الوثقى » . هل كانت بسبب خلاف في المبادىء ؟ هل كانت بسبب خلاف على المال ؟ كل الأموال كانت تصب في جيب الأفغاني وهو يتولّى الإنفاق . والمرّة الوحيدة التي يخرج فيها محمد عبده إلى تونس لجمع المال تبدأ الوشايات . ولعلّ التونسيين قبضوا المعونة عن محمد عبده لأنهم كانوا يعلمون حقاً من حسين باشا وخير الدين باشا أن الأفغاني تلقى ما فيه الكفاية وأكثر . من يعرف ؟ لعلّهم قالوا أشياء لمحمد عبده أبت عليه عفّته أن يتكلّم بها .

على كل فنحن نعلم على وجه ايقين أن خلافاً نشب بين الأفغاني ومحمد عبده في أواخر فترة « العروة الوثقى » ، وهو خلاف ذو طابع فكري لأنّه خلاف بين منهجين ،

منهج المفكر محمد عبده ومنهج السياسي الأفغاني. كلاهما أراد تجديد شباب الإسلام وتحرير العالم الاسلامي، ولكن على طريقته.

كان معروفاً عن محمد عبده أنه كان يكره السياسة، ويرى أن وظيفة المفكر هي الإصلاح بالفكر وبالتربية والتعليم لا بالمشاركة المباشرة في عالم السياسة، وهو المأثور عنه قوله: «ما دخلت السياسة في شيء إلّا أفسدته». وفي كتابه «الإسلام والنصرانية» قال محمد عبده: «فإن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو العلم أو الدين، فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة... ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس». وكان منهجه الذي اختطه لنفسه أن يحاسن الحكّام أياً كانوا ليطلقوا يده في الإصلاح لا أن يحاول المشاركة في الحكم. أي أنه كان ينظر الى المصلح نظره إلى فني أو خبير يمكن أن يعمل تحت أي نظام بشرط ألّا يخدش ضميره المهني.

وقد اشتهر موقفه هذا حتى أنه أصبح موضوعاً لتعليق الشاعر حافظ ابراهيم في «ليالي سطيح» حيث يقول حافظ عن محمد عبده:

«قال: ... فمن أي تلاميذه تكون، وقد سمعنا أنهم فريقان: فريق قد اختصه بسياسته، وفريق قد اختصه بعلمه، وقد أثنى عليهما العميد، وتنبأ لهما بالطالع السعيد؟

«قال: لا علم لي بما تقول. وقد كنت ألصق الناس بالإمام، أغشى داره، وأرد أنهاره، والتقط ثماره، فما سمعته يخوض في ذكر السياسة قبّحها الله... وكان ربما ساق الحديث إلى ذكر أحوال هذا المجتمع البشري فأفاض في شئون الإجتماع وحاج العمران... فإن كانوا يسمّون تلاميذه أحزاباً، ويقسمون تعاليمه أبواباً، فتلاميذه حزب العلم والعرفان، وتعاليمه سياسة التقدّم والعمران.

«ولكنّه كان يحتك بالسياسة ما دعت إلى ذلك الحال، فيرصد حركاتها ويصدّ غاراتها، خشية أن تقطع على العلم سبيله، وأن تقف عثرة في طريق الفضيلة...

ولولا أنه كان يمادهم حبل الوداد ، ويجاذبهم فضل النصح والإرشاد ، لأصابه ما أصاب حكيم الأفغان ، وقضى على أمة النيل بالحرمان». (رشيد رضا : ج ١ ، ص ٨٩٣— ٨٩٤).

قال رشيد رضا عن محمد عبده : «أول كلام سمعته منه في هذه المسألة (« يقصد السياسة » ل. ع.) كان في زيارتي الأولى له في ضحى يوم الأحد ٢٤ رجب ١٣١٥ ... قوله : إنّني أعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة ، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء ، وعليه يبني كل شيء. إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الاسلام أكبر فائدة. وقد عرضت عليه حين كنا في باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا ، فلا تمضي عشر سنين وإلّا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الإنتشار. فقال إنما أنت مثبط». (رشيد رضا : ج ١ ، ص ٨٩٤).

وهذا يفسر لنا ما حدث في باريس : عاصفة ثارت بين محمد عبده والأفغاني لأنّ الأفغاني أجهد محمد عبده بكثرة تحرّكاته السياسية واشتغاله بالسياسة ، بل وبالسياسة التفصيلية ، أكثر من اشتغاله بالفكر. وفي وسط هذه الدوامة كانت اتصالات الأفغاني المريبة والخفية بالدول ورجالاتها ، رغم ما بين هذه الدول وما بين هؤلاء الرجالات من تناقض ، تجهد محمد عبده : فهو يوماً مع السلطان ويوماً ضدّ السلطان ، وهو يوماً مع الخديو اسماعيل أو الأمير حليم ويوماً ضدّ الخديو اسماعيل أو الأمير حليم. وهو يوماً مع الروس أو الألمان أو الفرنسيين ويوماً ضدّ الروس أو الفرنسيين أو الألمان. وهو يعادي الإنجليز ويدخل معهم في مفاوضات سرية حول قضية محمد أحمد المهدي. وهو يشغل نفسه بتوحيد إيران وأفغانستان ويناور مع التونسيين والمصريين والسوريين والأتراك والهنود وينظر إلى كرة الأرض كلها وكأنّها مجاله الحيوي أو كأنّه أمبراطور يبحث عن أمبراطورية ، بينما المسائل أبسط

من ذلك. لو ركز الأفغاني ما بدأ فيه، وهو الإصلاح الديني والإجتماعي في المجتمعات الاسلامية لنجح في مسعاه. كان الأفغاني يقول للناس: أصلحوا عقائدكم وأصلحوا ما بأنفسكم دون أن يوضح لهم الطريق الى الإصلاح. قال رشيد رضا في الجزء الأول من «تاريخ الاستاذ الإمام محمد عبده» (ص ٨٩٥—٨٩٦) إنه تردّد على صالون الأميرة نازلي هانم فاضل مع سعد زغلول ومحمد عبده، وكانت نازلي تحبّ الإشتغال بالسياسة ومحمد عبده ينتقدها في ذلك ويرى لها أن تتفرّغ لتعليم المرأة المصرية والإكتفاء بفتح مدارس البنات:

«(أقول: ثم حضرت معه ومع سعد باشا وغيرهما مجلسها بدارها، وكانت برزة تضع على رأسها قناعاً وتتكلّم بطلاقة وتحتج).

«ثم عدت معه الى مشرب السيد جمال الدين.

«قلت: إن السيد جمال الدين رأى أن طريق التعليم والتربية بعيد وأن الإصلاح الأقرب يكون باصلاح الحاكم أو الحكومة.

«قال: لو أنه تقرّب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على اصلاح التربية والتعليم من غير تعرّض لفساد حاشيته ولا تدخل في شئونهم... لكن حسناً ولقدر أن ينفذ مآربه...

«ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق في مسعاه».

وحين استقرت احوال الأفغاني في استانبول كتب إليه محمد عبده خطاباً غفلاً من التوقيع مخافة الرقيب، اعتماداً على أن الأفغاني يعرف خطه، وكان الخطاب غامض التعبير من فرط الحرص، فغضب الأفغاني غضباً شديداً، وفي ردّه اتهم محمد عبده بالجبن ثم قال:

« تكتب ولا تمضي وتعقد الألغاز ؟ من أعدائي ؟ وما الكلاب كثرت أو قلت ؟ إنك في آفاق مكفهرة ، لا يميز فيها الخبيث من الطيب ، ولا الشريف من الزنيم ، ولا الافين من الكيس ، وأمامك الموت : ولا ينفعك الحذر من الأول ولو كنت حريصاً على مقامك ، ولا ينجيك الخوف من الثاني ، فلا تضيق على نفسك . فكن فيلسوفاً يرى العالم العوبة ، ولا تكن صبياً هلوعاً » .

نعم ، كان الجو في مصر مكفهراً كما ذكر الأفغاني ، ولكن في اعتقادي أن في هذا الخطاب من الأفغاني إلى محمد عبده مفتاحاً لكل شيء ، لأنّه يلخص شخصية الأفغاني في كلمتين « فكن فيلسوفاً يرى العالم ألعوبة ، ولا تكن صبياً هلوعاً » . هكذا كان الأفغاني يرى العالم أنه « ألعوبة » . السياسة عنده « ألعوبة » . الفكر عنده « ألعوبة » . الإصلاح عنده « ألعوبة » . وهذه شخصية « المغامر » و « المقامر » بل و « الأفاق الدولي » . غيره يزعم ولو كذباً على النفس أو على الغير . أنّه يعيش بلا وطن ولا روابط كشذاذ الآفاق ، ويضحي بكل شيء في سبيل « قضية مقدسة » ، أمّا الأفغاني فقد كشف أوراقه في لحظة غضب عارم . إنّه ينظر إلى الحياة نظره الى لعبة .

وقد أحسن محمد عبده وصف شخصية الأفغاني حين قال في ترجمة حياته :

« أما أخلاقه فسلامة القلب سائدة في صفاته ، وله حلم عظيم يسع ما شاء الله أن يسع ، إلى أن يدنو منه أحد يمس شرفه أو دينه ، فينقلب الحلم إلى غضب ، تنقض منه الـ شهب : فبينما هو حليم أو أب ، إذا هو أسد وثاب ، وهو كريم يبذل ما بيده ، قوي الإعتماد على الله لا يبالي ما تأتي به صروف الدهر ، عظيم الأمانة ، سهل لمن لاينه ، صعب على من خاشنه ، طموح الى مقصده السياسي الذي قدّمناه ، إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول اليه ، وكثيراً ما كان التعجّل علة الحرمان . وهو قليل الحرص على الدنيا ، بعيد الغرور بزخارفها ، ولوع بعظائم الأمور ، عزوف عن صغارها ، شجاع مقدام لا يهاب الموت كأنّه لا يعرفه ، إلّا أنه حديد المزاج ، وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة » (رشيد رضا : ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥) .

تلميذ عظيم يصف استاذاً عظيماً ، فلم يتجاوز سخاء الأستاذ إلّا سخاء التلميذ ، ومع ذلك فقد كانت روح المغامرة التي تستهين بالموت والتشريد ، والقدرة على الحلم وبناء الأمبراطوريات على الورق وفي الأوهام التي تعرف أنها أوهام ، هما مصدر قوة الأفغاني وضعفه معاً . فمن من عظماء الفكر أو التاريخ كان سوياً حقاً في تكوينه النفسي أو العقلي ؟ ومع ذلك فماذا بقي من الأفغاني الجسور ومن محمد عبده الجبان ؟ بقي من الأفغاني حلم غائم عظيم بتجديد أمبراطورية مترامية الأطراف لا تغرب الشمس عن أملاكها ، ولكنّها للأسف لكثرة جراثيم التخلّف والضعف في أبنائها تحتاج دائماً إلى سند من الخارج لإقامة أركانها ، وكان سندها تركيا ثم أصبح انجلترا ثم غدا أمريكا ، لأنّ التخلّف الأصيل لا يثمر التقدم الذاتي والضعف الأصيل لا يثمر القوة الذاتية . أمّا محمد عبده فقد بقي منه مجتمع صغير حقاً ، هو المجتمع المصري ، تطور في بطء وحرص نحو التقدم والقوة ، ولكنّه تطور بقدراته الذاتية درجة درجة من غير حاجة إلى ظهير يأتي من الشرق أو ظهير يأتي من الغرب . آه لو كان الأفغاني مصرياً ! إذن لحدّد انتماؤه غاياته فلم يحلق هكذا بين النجوم والسحاب ، ولربما وثبنا بقوته نحو التقدم والقوة وثبات . فقد كان طريقه طريق الثورة الثقافية وليس طريق التطور الثقافي .

●

جمال الدين الأفغاني

١٤ — محمد أحمد المهدي

كانت للأفغاني مع المهدي قصّة غريبة ، فقد كان للأفغاني رأي معاد في ظهور «المهدي» في السودان الذي سمّاه الأفغاني «أشد أجزاء العالم الإسلامي تخلّفاً» ، وكان له رأي معاد لقيادة المهدي للحركة الاستقلالية في السودان ولانتصاراته . وقد عبر الأفغاني عن هذا العداء لحركة محمد أحمد «المهدي» . في مقالاته الثلاث التي نشرها في جريدة «الأنترانسيچان» الباريسية (أعداد ١١ ديسمبر و١٧ ديسمبر ١٨٨٣) بعنوان «المهدي» .

ومن مقالات الأفغاني عن المهدي في «الأنترانسيچان» نستخلص بوضوح أسباب هذا العداء وأهمها :

(١) إن انتصار المهدي في السودان سوف ينتهي بتجمع العالم العربي حول رايته واشتعال الثورات الاستقلالية في كل أرجائه .

(٢) إن هذه الثورات الاستقلالية لن تكون موجّهة ضدّ الدول الأوروبية وحدها ولكنها ستؤدّي إلى انسلاخ الدول العربية من الأمبراطورية العثمانية .

(٣) إن الزعامة الروحية التي يتمتع بها الخليفة السلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) سوف تئول ذاتها الى الزوال لأن مقام «المهدي» بين المسلمين أعلى من مقام «الخليفة». وبناء عليه فقد دعا الأفغاني الدول الأوروبية ولا سيما انجلترا باسم

مصلحتها الخاصة ، أن تتعاون مع تركيا في تصفية المهدي والمهدية بحل مشكلة السودان. وطرح نفسه وسيطاً في المفاوضات مدعياً أنه يعرف المهدي معرفة شخصية ، أو كما كتب للكاتب الاشتراكي هنري روشفور محرر «الأنترانسيجان» خطاباً يتحدّث فيه عن «تلميذي السابق في جامعة الأزهر وهو الآن المهدي» («مغامرات حياتي» لهنري روشفور ، وقد صدرت ترجمته الإنجليزية في لندن عام ١٨٩٧). ومع ذلك لم يعثر أحد من الباحثين على أي سند يثبت أن الأفغاني كان يعرف المهدي معرفة شخصية إلّا أقوال الأفغاني نفسه.

ظلّ المهدي يحاصر الخرطوم في ١٨٨٤ حتى سقطت في يديه وانتهى الأمر بمقتل الجنرال جوردون في يناير ١٨٨٥. وبحسب ما كتبه ويلفريد بلنت في كتابه «جوردون في الخرطوم» (لندن ١٩١١) ،كانت قد بدأت أول مفاتحات لإشراك الأفغاني في المسألة المهدية في ١٨ ابريل ١٨٨٤ ، وكان قد بدأ في إصدار «العروة الوثقى». فقد استفسر من بلنت أثنان من معارفه إن كان يستطيع عمل شيء لإنقاذ جوردون المحاصر يومئذ في الخرطوم . فاقترح بلنت إيفاء بعثة لمقابلة المهدي وكتب إلى الأفغاني يطلب رأيه في الموضوع وفي ردّ الأفغاني بالفرنسية المؤرخ ٢١ أبريل ١٨٨٤ من باريس والمنشور في كتاب بلنت يقول الأفغاني أنه لا يعد جوردون صديقاً للحرية ولا للإسلام ولكنه مع ذلك يأسف لمصيره تعاطفاً مع بلنت :

«ولا أخفي عليك أنه كان من السهل علي ، نظراً للثقة التي يبدو أن المهدي يضعها في ، ونظراً لثقة أنصاره الرئيسيين بي ، وقد كان عدد كبير منهم من تلامذتي السودانيين ، أن أحول دون وقوع هذه الكارثة الملمة بجوردون باشا ، لولا وقوع تلك المعارك الأخيرة بين جراهام وعثمان دقنه . ولكن بعد وقوع تلك المعارك الدموية التي سال فيها كل هذا الدم العربي فإني أعتقد أن المهدي وأنصاره ليس أمامهم إلّا أن يروا أن السبيل الوحيد لاسترداد ما فقدوا من أرض ولتثبيت هيبتهم هو الاستيلاء على الخرطوم والقبض على جوردون إن لم يكن قتله».

وأضاف الأفغاني أن بلنت لو أرسل إليه مشروعاً مفصلاً لأساس الصلح الذي يقترحه ففي إمكانه ابلاغه بما يمكن عمله لإنقاذ جوردون. وهنا كتب بلنت إلى جلادستون رئيس وزارة انجلترا باقتراحه، ورد عليه جلادستون بالرفض في ٣٠ أبريل ١٨٨٤.

وفي هذه الأثناء كتب بلنت مرة أخرى للأفغاني حول هذا الموضوع، فأجاب الأفغاني بأن أيّة تسوية لا بدّ أن تعيد مصر إلى المصريين، والبعثة المقترحة الى المهدي يجب أن تكون مكوّنة أساساً من المسلمين الممثّلين للأمّة المصرية وليس للحكومة المصرية الحالية، والأفغاني يقترح أن يكون بلنت نفسه عضواً في هذه البعثة. وفي يونيو ١٨٨٤ اقترح لابوشير، وهو عضو راديكالي في مجلس العموم البريطاني، أن يدعو ويلفريد بلنت محمد عبده من باريس إلى لندن بوصفه ممثلاً للحزب الوطني في مصر وقد فعل بلنت ذلك، وبالفعل وصل محمد عبده إلى لندن في ٢١ يوليو ١٨٨٤، وعرفه بلنت على بعض أعضاء البرلمان البريطاني، ومن بينهم الزعيم پارنيل، قائد حركة الحكم الذاتي في ايرلندا، وراندولف تشرشل (عضو مجلس العموم المحافظ الذي اعترض على احتلال انجلترا لمصر، وقد أصبح فيما بعد وزيراً لوزارة الهند في حكومة المحافظين في صيف ١٨٨٥). وقد ذكر بلنت أن راندولف تشرشل، بعد لقائه بمحمد عبده، وعده بترتيب لقاء بينه وبين جلادستون رئيس الوزراء. ولم يتم هذا اللقاء، ولكن راندولف تشرشل رتّب لقاء بين محمد عبده واللورد هارتنجتون وزير الحربية، وقد نشر محمد عبده مضمون ما دار بينهما من حديث في «العروة الوثقى» وخلاصته أنه ردّ على اتهامات هارتنجتون بقوله أن المصريين ليسوا جهالاً كما يقول هارتنجتون، وأنهم لن يقبلوا حكم أجنبي عنهم في الجنس والدين. وقد توسّع محمد عبده في هذا الموضوع في حديث أجراه معه ويلفريد بلنت في «الپال مال جازيت»، عدد أغسطس ١٨٨٤، وأضاف أن السلام لن يعود الى السودان إلّا إذا انسحبت انجلترا من مصر.

وفي أكتوبر ١٨٨٤ زار ويلفريد بلنت استانبول وفي نيّته كما ذكر «محاولة حث

السلطان على أخذ المبادرة في الإصلاح». وفي ١٩ أكتوبر ١٨٨٤، أبلغ سليم فارس، رئيس تحرير جريدة «الجوائب» العربية التي كانت تصدر في استانبول، ويلفريد بلنت أن السلطان غاضب عليه لأنه لا يزال يناصر عرابي بالرغم من تجريد السلطان له، و«أن ثابت باشا، مبعوث الخديو توفيق، يبلغ السلطان باستمرار أني على رأس حزب في انجلترا يعمل دائباً على إعادة الخلافة العربية».

وفي ٢٠ أكتوبر ١٨٨٤ تعرّف بلنت في استانبول على اسماعيل بك جودت الذي كان يعمل مديراً للبوليس (قسم الأجانب) أيّام الثورة العرابية، وكان يومئذ في خدمة الأمير حليم الطامع في عرش مصر وكان موضع عطف السلطان عبد الحميد. فحين ذهب بلنت وزوجته لزيارة الأمير حليم: «استقبلنا عند الباب رجل لم أتبينه، ثم اتضح أنه اسماعيل جودت الذي كان حكمداراً للبوليس المخصص للأجانب في القاهرة أيّام الحرب، وقد كافأه السير ادوار ماليت بنفيه بعد التل الكبير لأنه حافظ على النظام وأنقذ حياة كثير من الأوروبيين». وفي هذه المقابلة ذكر الأمير حليم لبلنت أن الدول العظمى يجب أن تطلب الى سلطان تركيا خلع الخديو توفيق وتعيين خديوي جديد هو الأمير حليم طبعاً. وقد أقنع بلنت الأمير حليم بضرورة إيفاد اسماعيل جودت معه إلى انجلترا ليقدم الأدلة على اتهامات بلنت للخديو توفيق بأنه هو المسئول عن مذبحة الاسكندرية في صيف ١٨٨٢ التي ترتب عليها ضرب الاسكندرية وغزو انجلترا لمصر، فربما ساعد هذا على خلع توفيق. وقد سافر اسماعيل جودت مع بلنت الى انجلترا بالفعل.

وفي لندن عرف اسماعيل جودت بلنت بابراهيم المويلحي في ديسمبر ١٨٨٤. وفي تقرير كتبه اسماعيل جودت عن ابراهيم المويلحي للسلطان عبد الحميد، أنه كان في ١٨٧٩ يعاون الخديو اسماعيل في إثارة الشغب ضد الوزارة الأوروبية، وأنه بعد نفي الخديو اسماعيل إلى إيطاليا عمل كسكرتير خاص له، وأن ابراهيم المويلحي بناء على تعليمات من الخديو اسماعيل أصدر في باريس جريدة عربية اسمها «الاتحاد» تدافع عن اسماعيل وتهاجم سلطان تركيا. وقد صدرت من «الاتحاد» ثلاثة أعداد. ولما

أصدر ابراهيم المويلحي العدد الرابع طردته الحكومة الفرنسية من فرنسا في عهد وزارة چول فيرى إرضاء لسلطان تركيا بناء على احتجاج السفارة التركية في باريس ، كما جاء في الوثائق البريطانية .

أمّا المويلحي فقد دافع عن نفسه بقوله أنه كان يعاون في تحرير « العروة الوثقى » الموالية للسلطان ، وقد كان الخديو اسماعيل معادياً لها ، وقد أمر الخديو اسماعيل ابراهيم المويلحي بإصدار العدد الرابع من « الاتحاد » ولكنه حجبه بعد اصداره بتدخل الأفغاني . وقد لامت السفارة التركية في باريس المويلحي على ذلك وطلبت من فرنسا ابعاده عن الأراضي الفرنسية .

أما مراسل ليڤورنو الذي شنّ حملة على الأفغاني في جريدة « باريس » في أواخر ١٨٨٤ فقد ذهب في مقاله الأول (٣ ديسمبر ١٨٨٤) إلى أن العدد الرابع من جريدة « الإتحاد » كان مؤامرة من الأفغاني لابتزاز الأموال من الخديو اسماعيل ، وأنه حتى الاعداد الثلاثة الأولى من « الاتحاد » كان يمولها حزب الأمير حليم ، وأن ابراهيم المويلحي لم يكن سكرتيراً للخديو اسماعيل إلّا شهوراً معدودة وقبل صدور « الاتحاد » بسنوات ، وأن العدد الرابع من « الاتحاد » لم يكن مقصوداً توزيعه بل مجرد طبعه واستخدامه في ابتزاز الأموال من الخديو اسماعيل ، وأن الأفغاني كان له ما أراد فحصل على المال من الخديو اسماعيل . بعبارة أخرى أن الأفغاني الذي كان يصدر « العروة الوثقى » في نصرة سلطان تركيا هو نفسه الذي أصدر ، حين نضبت موارده أو لأي سبب آخر ، جريدة « الاتحاد » مهاجماً السلطان لصالح الخديو اسماعيل ليستدر المال من الخديو اسماعيل . وهو احتمال قائم فنحن الآن في مرحلة انتهاء « العروة الوثقى » ، والخلاف الحاد بين محمد عبده والأفغاني ، ذلك الخلاف الذي أدّى بمحمد عبده للسفر إلى تونس لجمع المال لاستئناف اصدار (العروة الوثقى) . والمنطق في هذا أن محمد عبده كان مطلعاً على ألاعيب الأفغاني بين الأحزاب السياسية والملوك والأمراء للحصول على المال ، وكان مستاء لذلك المنهج المجافي للأخلاق باسم « السياسة » ، ويرى كما قال للأفغاني في باريس أنه من الأشرف له

وللأفغاني ، بدلاً من هذه المنكرة السياسة ، أن ينقطعا للعلم والتعليم ولو على خصاصة في أي بقعة من بقاع الأرض. وإذا كان ولا بدّ من التماس سبيل لجمع المال فليكن ذلك من طريقه الطبيعي وهو السفر إلى تونس أو غيرها من البلاد الاسلامية لطلب الدعم من الأنصار في المبدأ ، وهم المؤمنون بدعوة الجامعة الإسلامية والمجاهدون ضدّ الإحتلال الأجنبي. بهذا يمكن أن نفسّر نهاية العلاقة بين محمد عبده والأفغاني في أواخر ١٨٨٤ . ولعلّ من المفيد أن نذكر في هذا المقام أن يعقوب صنوع ، وقد كان من حزب الأمير حليم ، كتب من باريس إلى اسماعيل جودت أثناء اقامته في لندن خطاباً مؤرخاً ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ يقول فيه صنوع أنه تلقّى من استانبول رسالة تقول أن حزب الخديو اسماعيل هو منشأ الإشاعة بأن ابراهيم المويلحي قد أصدر جريدة «الاتحاد» لحساب الأمير حليم : «وبناء عليه فإن چول منيون ينتظر مني أن أبتعد عن ابراهيم بك المويلحي وعن الأفغاني ومجموعتهما لأنّه لن يأتينا منهم إلّا الصداع». كذلك يقول يعقوب صنوع أن المويلحي سيسافر إلى لندن ويقول عن الأفغاني في هذا الخطاب «اليوم تراقبه الحكومة هنا لأنه كان دائماً في صحبة الجنرال حسين وابراهيم المويلحي وأنصار اسماعيل. ولذا فقد حذّرني أحد ذوي الحيثية من الاختلاط به» (صورة الخطاب في «الوثائق البريطانية»). ومعنى هذا أن الخديو اسماعيل المناور اتفق مع الأفغاني المناور على دفع المويلحي لإصدار «الإتحاد» بل وتمويله لهجاء سلطان تركيا ، وإلصاق التهمة بحزب الأمير حليم وابراهيم المويلحي على أنه المتحدث بلسان حزب حليم ، وبهذا يربح الخديو اسماعيل الدس للأمير حليم في بلاط السلطان العثماني ، ويربح الأفغاني بعض المال .

على كل فقد سافر ابراهيم المويلحي إلى لندن فعلاً بعد طرده من فرنسا في أواخر ١٨٨٤ ، ويبدو أنه كان محملاً بمهمة من جانب الأفغاني ليمثله في مسألة محمد أحمد المهدي عند الإنجليز. وقد كتب ابراهيم المويلحي إلى الأفغاني خطابين ، أحدهما من الحدود البلجيكية الفرنسية والآخر من لندن ، صورهما محفوظة في الوثائق البريطانية . وفي لندن ادّعى ابراهيم المويلحي ربما بتفويض من الأفغاني أو بتجاوز من عنده أنه

وكيل المهدي. وفي كتاب «جوردون في الخرطوم» (مذكرة بتاريخ ٢٢ ديسمبر ١٨٨٤)، يصف بلنت لقاءه الأول بابراهيم المويلحي فيقول:

«أجريت حديثاً مع من يسمّى وكيل المهدي الذي جاء به اسماعيل جودت إلى انجلترا. وهنا في لندن لجنة ما من الشرقيين المتعاطفين مع المهدي عدد أعضائها ثلاثون شخصاً، وهم يجتمعون كل ليلة في غرفة استأجروها لهذا الغرض. وقد أكّد لي ابراهيم... («المويلحي» ل. ع.)، أنّه لن تكون هناك صعوبة في سفري إلى المهدي... قال أن محمد عبيد، وهو يد عرابي اليمنى، هو الآن قائد المهدي وبالطبع سوف يحسن استقبالي. فقد هرب محمد عبيد بعد معركة التل الكبير إلى طرابلس ومنها الى السودان، ثم أن المهدي قد سمع باسمي. وعلى أن أسافر عن طريق استانبول، ولكن سوف تجري الترتيبات لكي يستقبلني المهدي على وجه السرعة. والأمر كلّه لن يستغرق إلّا ستة أسابيع».

وعندما ما نشر بلنت كتابه في ١٩١١ علّق على هذا بقوله «إن شائعة هرب محمد بك عبيد إلى السودان كانت سائدة لوقت طويل. ولكن من المؤكّد الآن أنه قتل في التل الكبير. وبالطبع هذا يطرح قضية أخرى وهي: هل استشهد البطل محمد عبيد حقاً في التل الكبير، ولكن الفولكلور السياسي المصري رفض الاعتراف بموته وبنى حوله اسطورة رمزاً لاستمرارية الثورة العرابية في ثورة المهدي؟ أم أنه فرّ حقاً إلى السودان حيث نظم جيوش المهدي، ومكّن لها من انتصاراتها الباهرة، ولكن المخابرات البريطانية قرّرت وفاته في التل الكبير وبنت حوله أسطورة مضادة لوضع حدّ لهذا الأمل العظيم؟ على كل فقد كتب الجنرال جوردون في أوج حصار الخرطوم يقول أن ثلثي الحامية المصرية التي كان يدافع بها عن الخرطوم كانوا من أنصار المهدي. وفي اللورد كرومر (الجزء الثاني من «مصر الحديثة»، لندن، ماكميلان ١٩٠٨)، أن تقارير الضباط الإنجليز تقول أنهم سمعوا بعض الجنود المصريين في حامية الخرطوم المحاصرة يتحدّثون عن «أفندينا عرابي» ويبثون شكواهم له وهو في منفاه من الخديو توفيق.

وفي «جوردون في الخرطوم» دون بلنت الآتي عن ابراهيم المويلحي (في المذكرة أو اليومية بتاريخ ١ يناير ١٨٨٥)، أنه كان يجهل شخصيته ثم:

«تبين أنه ليس إلّا ابراهيم بك المويلحي الذي كان سكرتيراً خاصاً لاسماعيل، وقد طردته من باريس حكومة چول فيرى منذ شهر احتراماً لرغبة السلطان... وقد رتبنا أننا نعقد مؤتمراً مع جمال الدين في بولونيا. وقد شرحا لي («يقصد جودت والمويلحي» ل. ع.) طبيعة المؤامرة الفرنسية الروسية التي يتزعمها الأفغاني. وهما يقولان أن السلطان إذا لم يتعاون معهم ففي إمكانهم خلعه. ولكنه سوف يتعاون. إنّهم يريدون فرض السلم على انجلترا، وإلّا فسوف تنشب في الهند ثورة، هكذا قال الرجلان. (ملاحظة: ابراهيم المويلحي هذا، وهو أخو عبد السلام باشا المويلحي، كان شخصية معروفة لعبت فيما بعد أدواراً مختلفة في كثير من الدسائس المشهورة في يلدز وعابدين... ومع ذلك فادعاؤه أنه وكيل المهدي بعيد جداً عن الحقيقة، فجمال الدين وحده له نفوذ في هذا الإتجاه)».

ونظرية إقامة حلف فرنسي روسي تركي لإكراه انجلترا على إقرار الصلح أو السلم في السودان، نظرية تبدو ممكنة لو تبناها رؤساء وزراء الدول الثلاث أو وزراء خارجيتها، أمّا أن يتبنّاها ثلاثة من المنفيين فأمرها غريب، وأغرب منه أن يفضي بها ابراهيم المويلحي واسماعيل جودت لولفريد بلنت مهما كان ايرلندياً أو متعاطفاً مع الشعوب الإسلامية، ولاسيما العربية منها. ثم التهديد بخلع السلطان عبد الحميد إذا لم يساير مخطط التحالف هذا!

وبدأ ابراهيم المويلحي، المبعد من فرنسا بتهمة مهاجمة سلطان تركيا، في إصلاح أموره مع سلطان تركيا، ربما بناء على توجيه الأفغاني. فكتب خطابا إلى السلطان عبد الحميد يؤكّد فيه ولاءه له. ولكي يشرح موقفه في باريس قال المويلحي أنه أبلغ السفارة العثمانية في باريس قبل قيامه بإصدار الجريدة بأن الخديو السابق اسماعيل أصدر إليه أمره بأن يصدر جريدة في باريس للدفاع عنه، ولكن

السفارة العثمانية أصيبت بالهلع بعد صدور الجريدة ، بمعنى أنها كان ينبغي أن تبدي اعتراضها قبل الإصدار لا بعده. كذلك يؤيّد المويلحي ولاءه للسلطان بقوله أنه أحد المساهمين في تحرير «العروة الوثقى» المناصرة للسلطان ، ويضيف أنه جاء إلى لندن لخدمة السلطان بنية خالصة ولما كانت صورة من هذا الخطاب قد وجدت بين أوراق الأفغاني ، كان لنا أن نستخلص أن الأفغاني كان متابعاً لهذا المخطط بل وربما كان الموجه له.

وسرعان ما استجاب السلطان عبد الحميد لخطاب ابراهيم المويلحي. ففي فبراير ١٨٨٥ ارسل ناظر الخاصة السلطانية إلى المويلحي بصفة سرية شيكاً بمبلغ ٥٠ جنيهاً استرلينياً مسحوباً على البنك العثماني بلندن ، والشيك مرفق بخطاب يدعو المويلحي للسفر فوراً إلى استانبول بمجرّد استلامه الشيك. ويقول أن وساطة اسماعيل جودت له قد رفعت الى السلطان. وفي مجلة «الرسالة» ، العدد ٢٥٠ بتاريخ ١٥ ابريل ١٩٣٨ مقال بقلم حفيد ابراهيم المويلحي يقول أن المويلحي كان يحرّر وهو في لندن جرائد عربية تدافع عن السلطان عبد الحميد بناء على نصيحة الأفغاني. كذلك أرسل السلطان إلى المويلحي عن طريق السفير العثماني في لندن دعوة للذهاب إلى استانبول. وبهذا الانتقال من الغضب التام الى الرضا التام أحسّ المويلحي بأن هناك فخاً منصوباً له في البلاط العثماني. فلم يذهب بشخصه وإنما أرسل ابنه أولاً إلى استانبول في زيارة استطلاعية ، ولم ينتقل اليها كما ذكر بلنت إلّا بعد أن وصله من ابنه ما يطمئنه.

نفس الأمر حدث لاسماعيل جودت مع اختلاف الظروف طبعاً ، لأن اسماعيل جودت كان من رجال الأمير حليم الذي كان من رجال السلطان. لقد أوفد الأمير حليم اسماعيل جودت إلى لندن في صحبته ويلفريد بلنت لإقناع الإنجليز بمسئولية الخديو توفيق عن مذبحة الاسكندرية التي اتخذت ذريعة مفتعلة لإحتلال بريطانيا لمصر ، وبالتالي الدعوة لخلع توفيق بإثارة هذه الفضيحة أمام محكمة الرأي العام. ولكن اسماعيل جودت ما أن وجد نفسه في انجلترا حتى نسي المهمة التي أوفد من

أجلها وبدأ يهنكر مع الأفغاني في مشاكل السودان والمهدي ويخطط لأحلاف بين الدول العظمى لم يفوضه أحد بالكلام فيها. يقول بلنت في «جوردون في الخرطوم» (يوميه ٣ يناير ١٨٨٥): «تسلم جودت من ابن حليم باشا خطاباً يأمره فيه بالعودة إلى استانبول ويحذره فيه من مخالطة الإيرلنديين أو الهندوس، لأنّ مثل هذا المسلك قد يورط الأمير» وقد عاد جودت إلى استانبول غالباً في أوائل مارس ١٨٨٥، فتاريخ أول أنباء وصلت عنه هناك هو ١٤ مارس ١٨٨٥ (خطاب من اسماعيل جودت إلى الأفغاني).

أما ماذا حدث لاسماعيل جودت في استانبول، فنعرفه من بلنت الذي كتب في يومية ٢٥ مارس ١٨٨٥ («جوردون في الخرطوم») حيث دون بلنت أن الأمير حليم كتب إلى ابراهيم المويلحي خطاباً يقول فيه أن جودت دعي إلى السراي بمجرد وصوله إلى استانبول: «وهناك احتجزوه اثني عشر يوماً وجعلوه يكتب تقريراً عن كل ما رآه أو سمعه أو فعله أثناء إقامته في لندن، ثم ارسل إلى داره حيث حددت إقامته. هذه طريقة السلطان». (أنا شخصياً أشكّ في أن الأمير حليم كتب خطاباً بهذا المعنى لابراهيم المويلحي يكشف فيه أسرار يلدز لموظف يعمل في خدمته بما يورط السلطان، وكل ما نستطيع أن نفترضه هو أن صديقاً لابراهيم المويلحي في حاشية الأمير أبلغ المويلحي بما جرى لاسماعيل جودت، أو أنه عرف بهذا من الأخبار التي يتداولها عادة المنفيّون. ويبدو أن هذه كانت الطريقة التركية لأن شيئاً مشابهاً حدث لابراهيم المويلحي عند سفره إلى استانبول في ٥ سبتمبر ١٨٨٥، فقد استكتبوه بمجرّد وصوله تقريراً عن كل ما رآه أو سمعه أو فعله في لندن. ولكن حكاية تحديد إقامة اسماعيل جودت في بيته بعد احتجازه نحو اسبوعين في سراي السلطان حكاية غريبة، لأنَ خطاب جودت إلى الأفغاني المؤرخ في ٢٧ أبريل ١٨٨٥ ثم في ١٦ مايو ١٨٨٥ وإلى ابراهيم المويلحي في أبريل ١٨٨٥ وخطاباته التالية لا توحي بأنه معتقل أو مغضوب عليه، فهو يستحث ابراهيم المويلحي للحضور إلى استانبول ويبلغ الأفغاني برضا السلطان، اللهمّ إلّا إذا كان قد أكره على كتابه هذه الخطابات لاستدراج المويلحي والأفغاني الى استانبول. ولكن قصة الأفغاني وابراهيم المويلحي

مع السلطان عبد الحميد قصة أخرى ، فلنركّز الآن على قصة الأفغاني وابراهيم المويلحي مع المهدي.

بعد ابعاد ابراهيم المويلحي من باريس وسفره الى لندن في ديسمبر ١٨٨٤ ولقائه مع ويلفريد بلنت حول موضوع الإتصال بالمهدي أثناء حصار الخرطوم لمحاولة إيجاد حل للمسألة السودانية وانقاذ حياة جوردون المحاصر، تطورت الحوادث بسرعة سريعة : فسقطت الخرطوم وقتل جوردون في يناير ١٨٨٥ ، والتهب الشعور العام في انجلترا ضدّ سياسة جلادستون الذي رفض شهوراً طويلة إرسال نجده إلى جوردون وتركه يواجه حتفه بهذه الطريقة المأسوية لأن جوردون رفض إطاعة الأمر الصادر إليه بالإنسحاب بناء على نصائح عدوه اللورد كرومر (السير ايڤلين بيرنج) ، فبدا للانجليز أن جوردون مات ميتة الشهيد. وبينما كانت الصيحات تتعالى بوجوب إرسال حملة جديدة تفتك بالمهدي وتسترد السودان لإنجلترا (رسمياً لمصر وانجلترا وربما تركيا) ، بدأ جلادستون بطريق غير مباشر يجس نبض أنصار المهدي و«ممثليه» في لندن لعقد الصلح مع المهدي عن طريق ويلفريد بلنت. كتب بلنت في يوميه ١٩ فبراير ١٨٨٥ («جوردون في الخرطوم») :

«أرسل إلى لابوشير يقول أنه يريد معرفة عنوان اسماعيل جودت. وقد زرت لابوشير اليوم» فقال لي أن هربرت جلادستون (ابن جلادستون) ألحَّ عليه في محاولة البحث عن طريقة للإتصال بالمهدي... وهربرت جلادستون يستخدمه أبوه كوسيط وهو يتصل بالإيرلنديين («يقصد الثائرين» ل. ع.) ، عن طريق لابوشير... وقد وعدته بأن أجرى الاتصال بين الحكومة ووكلاء المهدي عندما ترغب الحكومة في ذلك.

« ٢٠ فبراير : كتب لابوشير أنه قابل هربرت جلادستون مرة أخرى ، وطلب مني أن أشير على المهدي أن يعين لنفسه وكيلاً رسمياً يزوده بأوراق اعتماد. وكنت قد فكرت في ذلك من قبل وتحدثت مع لابوشير طويلاً في هذا الأمر. قال لابوشير أن

من الجوهري ألّا يعرف أحد بشيء من ذلك ، لأنّ الحكومة لن تستطيع الحصول على موافقة مجلس العموم على اقتراح بتكليفي بعقد معاهدة ، ومع ذلك فهي راغبة في التفاوض لذلك...

«وقد زارني ابراهيم بك ثانية ، وقد أبلغته أني أفضل عدم تردّده مرّة أخرى في الوقت الراهن على جيمس ستريت (« حيث كان بلنت يقيم » ل . ع .) ، لأنّ زياراته قد تورطنا ، كما أبلغته أن الحكومة ترغب جدياً في التعامل للوصول إلى اتفاق ، وأنه ليس من الخير إثارة مخاوفها . فأعرب ابراهيم بك المويلحي عن استعداده للسفر في مهمة إلى سواكن إذا احتاج الأمر إلى ذلك— وربما استخدمناه يوماً في ذلك» .

وكان بلنت يرتاب في أن ابراهيم المويلحي له أية صفة لدى المهدي ، وكان على العكس من ذلك يعتقد أن الخيوط الحقيقية عند الأفغاني . فسافر إلى باريس للقائه . وبعد لقائه مع يعقوب صنوع والأفغاني كتب بلنت في يومية ٢٥ فبراير من كتابه « جوردون في الخرطوم » أنه اكتشف أن الإتفاق مع المهدي سوف يكون أصعب بعد أن سقطت الخرطوم في يده. قال :

ومع ذلك فالأفغاني يقول بوضوح أن الصلح يمكن عقده إذا كان الإنجليز على استعداد للآتي : (أولاً) اخلاء السودان. (ثانياً) تسليم ميناء سواكن للسلطان . (ثالثاً) استخدام مساعيهم الحميدة لإخراج الإيطاليين من مصوع . (رابعاً) إجراء الترتيبات مع السلطان لإقامة حكومة مسلمة في مصر («كان شريف باشا قد استقال من رئاسة الوزارة المصرية في ٧ يناير ١٨٨٥ بسبب رفضه طلب انجلترا اخلاء مصر للسودان أثناء حصار الخرطوم واصدار أمره الى جوردون باشا وحاميته المصرية بالإنسحاب . وقد عرضت الوزارة على رياض باشا فرفضها ، وأخيراً كلّف الخديو توفيق نوبار باشا بتشكيل الوزارة فقبل في ٧ يناير ١٨٨٥ ، وكان رأى أكثر الساسة المصريين التمسك بالسودان وإرسال تجريدة جديدة لقمع ثورة المهدي . والأفغاني يقصد طرد نوبار باشا من الوزارة واسنادها إلى رئيس مسلم» ل . ع .) ، كذلك قال الأفغاني إن إعادة عرابي من المنفى سوف تيسّر الأمور كثيراً ، ومع ذلك.فهو

يرى أن أيّة حكومة شعبية في مصر تستطيع أن تكون على علاقات ودية مع محمد أحمد («المهدي» ل . ع .) . أمّا بالنسبة لطريقة التفاوض فجمال الدين يقول أنه من الضروري أن تبدأ الحكومة الإنجليزية باتخاذ الخطوة الأولى . فالمهدي لا يستطيع في الظروف القائمة أن يرسل سفارة إلى انجلترا ، أو حتّى أن يعينه هو (وكيلاً) لهذا الغرض . فالبعثة يجب أن ترسلها انجلترا ، وكل ما يستطيع جمال الدين عمله هو أن يوجهها إلى وجهتها وأن يزكيها لدى المهدي على أنها بعثة تحمل نوايا طيبة . وقد سألت جمال الدين عن موضوع (الكتاب المقدس) الخاص بجوردون ، وقد أظهرت مسز أوليفانت (قريبة جوردون ل.ع.) . حرصاً شديداً على أن أحاول استرداده . ولكن جمال الدين يرفض كل أمل في استرجاعه قبل عقد الصلح . ومع ذلك فقد رجوته أن يحاول الحصول عليه لأن نجاحه في ذلك سوف يكون دليلاً قوياً لحكومتنا على ما يملكه جمال الدين من سلطة ... («عجيب أمر البريطانيين وما يفكرون فيه في هذه الظروف العصيبة ، وكأن انجيل جوردون وتوراته هما مصحف عثمان . ولكن هوس جوردون الديني كان موضع تندر الإنجليز في ذلك الزمان» ل. ع.) وعند انصراف صنوع أبلغني جمال الدين بصفة شخصية أنه قد فكّر في اقتراحاتي في المفاوضات مع المهدي ، وأنه واثق من إمكان تحقيقها ، ولكن لن تكون له أية علاقة بها إلّا إذا أظهرت الحكومة الإنجليزية إخلاصها باستخدامي أو باستخدام شخص آخر يمكنه أن يثق به لتمثيلها . وفي هذه الحالة يقوم جمال الدين بتقديم البعثة التي يجب أن تضم أيضاً شخصية مسلمة ، إلى أحد رجالات مصر يمكنه بموجب مركزه أن يتكلّم في شروط الصلح . ويقول جمال الدين أنه هو نفسه ليس في مركز يمكنه من ذلك ، وليس في وسعه أكثر من أن يبين الطريق إلى آخرين يقومون بتزويد الوكيل الإنجليزي برسائل التقديم وسلامة الطريق اللّازمين. ومع ذلك فيجب أن تعد الترتيبات مقدماً وبوضوح حتّى تلتزم الحكومة الإنجليزية بحماية الأشخاص الذين ستجري المفاوضات عن طريقهم ... وهو لا يعتقد أن من الصواب طلب الكتاب المقدس الخاص بجوردون في الوقت الحاضر».

ولعلّ هذه اليومية في بلنت من أهم ما كتبه بلنت عن صلة الأفغاني بموضوع

المهدي . فهي تدلّنا على جملة أشياء ، منها أن الثقة بين الأفغاني ويعقوب صنوع كانت مفقودة على الأقل في هذه الفترة بالذات . فالأفغاني لا يتكلّم مع بلنت بصراحة في حضور صنوع ، بل ينتظر انصرافه ليقول ما عنده ، أو أن الأفغاني يتكلّم لغتين لغة أمام الناس يمكن أن تذاع عنه فتظهره في صورة البطل الوطني المتشدد ، ولغة في الإنفراد تفتح باب المساومات . فواضح من كلام الأفغاني في حضور صنوع أنه كان يقف موقف المتشدد الذي يشترط جلاء الإنجليز عن السودان ، وجلاء الإيطاليين عن مصوع وتسليم سواكن لسلطان تركيا وطرد نوبار باشا الخ ... أما بعد انصراف صنوع فلغته أشد اعتدالاً . فهو لا يضع شروطاً مسبقة قبل سفر بعثة المفاوضات ، بل ويقول أنه فكر في « اقتراحات » (في صيغة الجمع) بلنت فوجدها قابلة للتحقيق . ومعنى هذا أن بلنت لم يكن يتكلّم في فراغ ، وإنما سعى للقاء الأفغاني وصنوع باقتراحات محددة . وكل ما اشترطه الأفغاني هو تعيين بلنت أو نظير له يكون موضع ثقته على رأس بعثة المفاوضات مع المهدي ويقترح أيضاً تعيين شخصية مسلمة في هذا الوفد الإنجليزي (!) ، غالباً يقصد تعيينه هو ، للإشتراك في مفاوضة المهدي . فبديهي أن وفد المفاوضات لو كان مصرياً انجليزياً مختلطاً فالحكومة المصرية تعرف من تختار لتمثيلها من رجالات الدولة في مصر . فكأن الأفغاني أراد أن يدس نفسه عن طريق بلنت في وفد المفاوضات مع المهدي ، لا كأحد أعضاء الجانب المصري ولكن كأحد أعضاء الجانب الإنجليزي ولهذا اقترح اشتراك شخصية مسلمة في المفاوضات ولم يقترح اشتراك شخصية « مصرية » . ولو كان الأفغاني يتصور أن قضية السودان قضية انجليزية سودانية لا تدخل مصر طرفاً في مفاوضاتها لكان أمره ادعى إلى الدهشة . وفي كلام الأفغاني مع بلنت اعتراف ضمني بأنه لا يعرف المهدي أو أنه بلا نفوذ مع المهدي لأنه يصرّح بأن كل ما في وسعه أن يفعله هو توجيه البعثة الإنجليزية الى أحد رجالات مصر (غالباً يقصد صديقه ووليه رياض باشا) الذي يتكفّل بكل شيء بحكم مكانته السامية في الدولة ، فهو وحده من دون الأفغاني الذي يستطيع أن يتكلّم في شروط الصلح مع المهدي . ومعنى هذا أن الأفغاني كان يدرك أن مصر طرف أساسي في كل حديث مع

المهدي ، وأن كل اتفاق بين انجلترا والسودان لا بدّ أن يمر بالقاهرة ، فقد كان هذا هو الوضع الدولي والفعلي ، لأن الوجود الإنجليزي في السودان كان ، حتّى اتفاقية ١٨٩٩ ، وجوداً «من باطن» الوجود المصري ، وجوردون نفسه لم يكن إلّا موظفاً في الحكومة المصرية. بل أن الأفغاني كان يطلب مقدماً «تعهداً» من الحكومة الإنجليزية بحماية وفد المفاوضات الإنجليزي (!) من غدر المهدي إذا غدر.

كل هذا عبث ولا علاقة له بالسياسة. رجلان مغامران حالمان ، بلا وضع رسمي أو حول حقيقي ، يبحثان عن دور يؤدّيانه على مسرح السياسة في العالم العربي وفي العالم الإسلامي ، وكل ما يملكانه هو رصيد لا بأس به من النوايا الطيبة والأفكار الإنسانية والصلات المحدودة بمن يملكون مفاتيح الحياة السياسية.

وفي ١٢ مارس ١٨٨٥ كتب بلنت إلى جلادستون بمضمون مشاوراته مع الأفغاني دون ذكر لاسمه ، ولم يورد بلنت نص هذا الخطاب في كتابه ، ولكنّنا نجده في أوراق جلادستون ، ونعرف منه أن بلنت كتب لجلادستون يقول أنه قابل في أوروبا الأشخاص المتصلين بالمهدي وتأكّد من إمكان تحقيق المفاوضات السلمية «عن طريق وساطة هؤلاء الوكلاء». وبما أن المهدي لا يمكن أن يتفاوض مع الجنرال وولزلي (قائد جيش الإحتلال البريطاني في مصر) ، ولا مع السير ايفلين بيرنج ، أي اللورد كرومر (المعتمد البريطاني في مصر) ، فالحل إذن هو إرسال بعثة انجليزية. قال بلنت : «وأنا لاأزال على رأيي بأن وجودي سوف يساعد مساعدة محسوسة على فرص نجاح هذه الوساطة». وهو لا يريد أن يفرض وساطته ، ولكن يجب على كل حال ألّا يكون من يوفد ممن يعدون معادين للمصالح الاسلامية : وقد سرد بلنت شروط الصلح كما سمعها من الأفغاني ثم قال : «وقد خولت أيضاً أن أقول أن خدمات سيد عربي ذي ادراك سياسي عظيم قد عرضت ، وهو يتكفّل فوراً بأن يحمل إلى معسكر عثمان دقنة أو إلى معسكر المهدي أية إيضاحات لموقف انجلترا ازاء السودانيين ترغب حكومة جلالة الملكة في تقديمها. «والمقصود هنا هو رحلة ابراهيم المويلحي إلى سواكن» («أوراق جلادستون» ج ٢٥ في المتحف البريطاني).

وقد أشّر السير ادوارد هاميلتون ، السكرتير الخاص لجلادستون ، على هذا الخطاب بعبارة تفيد أنه من الممكن الاستفادة من خدمات بلنت وأن الموضوع يستحق أن يتابع ، ثم ردّ هاميلتون على بلنت متسائلاً : إذا كان المهدي لا يرغب في الكلام مع الجنرال وولزلي او مع ايفلين بيرنج ، فلماذا لا يرسل إلى انجلترا ممثله الخاص أو يبعث بمقترحاته مباشرة الى الحكومة البريطانية ؟ فأجاب بلنت على ذلك بقوله إن المهدي لا يستطيع أن يرسل مندوباً عنه إلّا إذا كانت عنده على الأقل فكرة عامة عن شروط الصلح من وجهة نظر انجلترا وإلّا إذا ضمن حسن الاستقبال ، وأضاف بلنت :

«وربما كان أفضل سبيل يتبع في مثل هذه الظروف هو تأمين وصول السيد العربي الذي تحدّثت عنه في خطابي السابق ، والتصريح له بتوضيح الأمور للمهدي في الخرطوم وهناك يرتب لإيفاد بعثة رسمية . غير أنه من الواضح أن الحكومة الإنجليزية وحدها هي التي تستطيع أن تضمن سلامة مروره عبر الخطوط الإنجليزية والمصرية ، وإن مهمته سوف تكون عسيرة إذا لم يكن يعرف شيئاً عن خطوطها العامة ... وفي جميع الأحوال فإن رحلته الى الخرطوم لن تأتي إلّا بالمنفعة . ويمكن أن أضيف أني أعرف أنه رجل مستنير الفكر ، وأنه يمكن الإطمئنان إلى أنه سيوجه كل جهوده في جانب السلام» .

وفي تأشيرة جلادستون الموجهة إلى اللورد هارتنجتون وزير الحربية البريطانية ، يقول جلادستون أنه لا يرى سبباً يحول دون السماح للمهدي بتقديم مقترحاته للحكومة البريطانية أو «يحول دون السماح للسيد العربي ، بعد التحقّق من شخصيته ، بأن يحمل هذه الرسالة الى المهدي» . وملاحظات جلادستون التالية تقول أنه صدرت تعليمات للورد وولزلي بأن يحول إلى الحكومة البريطانية أية مفاتحات ترد من المهدي ، فإذا كان المهدي يجهل بوجود هذا الطريق للإتصال مع بريطانيا ، فمن الممكن للسيد العربي أن يعبر الخطوط الإنجليزية ويبلغه بذلك ، ولكن الحكومة

البريطانية «يهمها أن تقتنع بشخصية هذا السيد ونواياه». وقد أبلغ هاميلتون بلنت مراد جلادستون.

كل هذا وبلنت يخفي على الحكومة البريطانية اسماء الأشخاص الذين يتعامل معهم: ابراهيم المويلحي والأفغاني غالباً من باب الحرص عليهم. وبدا كأن الحكومة البريطانية ترغب حقاً في تحريك الموضوع ليدخل في دور التنفيذ. ولكي يتم ذلك كان لا بدّ لبلنت أن يتقدم صراحة بالأسماء فيقول: هذا هو ابراهيم المويلحي يؤيده الأفغاني، ولكن بدلاً من أن يفعل ذلك كتب الى جلادستون يقول في ٢٤ مارس ١٨٨٥ إن ردّه غير محدّد بما يكفي السيد العربي بأن يبدأ اتصالاته، ويطلب مقابلة جلادستون شخصياً ليوضح له مشروعاته وأسباب توقعه لنجاح المهمة. بمعنى آخر: كان بلنت يريد قبل البدء بأي شيء عملي الحصول من جلادستون على حدّ أدنى للتفاهم وإلّا فلا، وبهذا أدخل نفسه طرفاً في المفاوضات بطريق غير مباشر، كما أنه كان يأمل أن تضفي الحكومة البريطانية درجة من الإعتراف الرسمي بمهمة الأفغاني — المويلحي — بلنت، فإذا لم يظفر بشيء انتهى الموضوع ولم يحدث ضرر لأحد. ولكن واضح أيضاً أن الحكومة البريطانية كانت تنظر إلى العملية كلها على أنها مجرّد «جس نبض»، دون أن ترتبط من جانبها بأي التزام من أي نوع كان، حتّى الإعتراف بالوسطاء. فإذا لم تأتها المهمة الاستطلاعية بما تريد تنصلت منها ومن القائمين بها جملة.

أمّا تأشيرة جلادستون على خطاب بلنت فتقول أنه لا يرى أن كلامه غير محدّد ولا يرى أن هناك مزيداً في الموضوع يمكن لبلنت مناقشته معه. وبهذا المعنى كتب هاميلتون إلى بلنت، فأجاب بلنت بتاريخ ٣١ مارس ١٨٨٥ أن المجموعة التي يتحدّث باسمها ترغب في أن يكون السيد العربي في مركز يسمح له بتوضيح موقف الحكومة البريطانية، وأنه مسافر إلى الخارج ويمكنه أن يلتقي بهذه الجماعة من جديد ويرتب معهم أمر إيفاد شخص إلى الخرطوم على أن يكون لدى بلنت مزيد من المعلومات لإبلاغها لهذه الجماعة: «أمّا بالنسبة لشخصية السيد العربي فأنا مضطر أن

أقول أنه يجب أن تكتفوا بشهادتي أنه شخص صالح للمهمة. وهو ليس عسكرياً ولا متعصباً ولا أي شيء آخر يمكن أن يشكّل خطراً من الناحية العسكرية، ولكنّه رجل معقول حسن ادراكه فوق المألوف، وتعليمه واهتماماته وفطرته جميعها تضمن أنه سيستخدم نفوذه في سبيل إيجاد حل متمدن للمشكلة». ثم كرّر بلنت طلبه أن يقابل جلادستون ولكن بغير جدوى. ولكن هاميلتون ردّ على بلنت في ٢ أبريل رداً غامضاً ومربكاً قال فيه أن غاية الحكومة البريطانية هي «أمن مصر وحرية السودان»، وأن المهدي لم يرسل أية رسالة وأنه إذا كان المهدي يجهل غاية بريطانيا فيمكن اتخاذ الخطوات لإبلاغه بها.

هذا كل ما ظفر به بلنت من مكتب جلادستون: كلام غامض عن حرية السودان وأمن مصر. تحرير السودان من انجلترا أم من مصر أم من تركيا أم من المهدي نفسه؟ وحماية أمن مصر ممّن؟ من تركيا أم من فرنسا وبقية الدول العظمى أم من المهدي نفسه الذي قيل إنه أعلن أنه بعد تحرير السودان سيزحف على مصر لتحريرها؟ يلاحظ أن كل هذه المكاتبات بين جلادستون وبلنت حول موضوع المهدي كانت تجري من وراء ظهر وزارة الخارجية البريطانية، تجري من مكتب جلادستون بصفة شخصية بين سكرتيره الخاص وبلنت وكأنها تجربة شخصية بحت. وقد كانت كذلك لأنّ بلنت وأصدقاءه «وكلاء السودان» لم تكن لهم أية صفة رسمية، بل كانوا كما نقول مجرّد «واسطة خير». ولعلّ هذا يفسّر اتهام اللورد كرومر لولفريد بلنت في كتاب «مصر الحديثة» بأنه كان يدعي الصلة بجلادستون وهو على غير اتصال، فمن أين لكرومر أن يعرف بمراسلات شخصية تجري خارج وزارة الخارجية البريطانية.

على كل فقد ردّ بلنت على هاملتون في ٣ أبريل ١٨٨٥ أنه سيحمل هذا الكلام لوكلاء السودان آملاً أن يكتفوا به ويوفدوا مبعوثاً إلى المهدي، وإن كان شخصياً يظن أنهم لن يكتفوا بهذه العموميات وأنهم سيحتاجون إلى مزيد من مناقشة التفاصيل قبل سفر المبعوث.

وهكذا سافر بلنت إلى باريس على الفور حيث التقى بالأفغاني . ومن يومية ٤ أبريل ١٨٨٥ في كتاب «جوردون في الخرطوم» يقول بلنت أنه قرأ على الأفغاني «كل مراسلاتي مع داوننج ستريت. وقد أقرّ الخط المتبع ، ولكنّه يصر على أن الحكومة الإنجلزية يجب أن تكتب الى المهدي خطاباً ليحمله ابراهيم ، ومع ذلك فقد قال أنه سيتدبر الموضوع ويصل إلى قرار بعد يوم أو يومين. ويومية ٧ أبريل تدور حول لقاء آخر بين بلنت والأفغاني ، وفي ٨ أبريل ١٨٨٥ كتب بلنت الى جلادستون خطاباً لم يذكر فيه اسم الأفغاني وإنما سماه «الوكيل الرئيسي للمهدي في أوروبا» ، وأنه موافق على شروط المفاوضات التي سبق أن اقترحها بلنت على الحكومة الإنجليزية ثم يقول خطاب بلنت لجلادستون :

«إن وكيل المهدي الرئيسي على استعداد لإيفاد السيد العربي - املاً رسالة تنصّ على أن سياسة انجلترا هي (حرية السودان وأمن مصر) ، وهو يؤكد لي أن المهدي بدوره سوف يرسل بعثة سلام إلى انجلترا ، وينتظر في هذه الحالة ألّا يتأخّر وصول هذه البعثة عن شهر سبتمبر. وبالإضافة إلى هذا فإن السيد العربي على استعداد ، إذا وافقت الحكومة ، أن يرتّب لقيام هدنة خلال هذه الفترة ، ولتحسين معاملة الأسرى ، ولتأمين القبائل التي انضمّت الى الجيش الإنجليزي.

«ومن كل ما سمعته أمس أجد نفسي مقتنعاً بأنّه يتوقّف الآن تماماً على الحكومة أن تطيل عداوة المهدي أو أن تحول عداوته إلى صداقة . ولذا فإنّي أنتظر وكلّي أمل ردّكم على هذا الخطاب».

وفي ١١ أبريل ١٨٨٥ ردّ هاميلتون بأن جلادستون لا يستطيع أن يفعل أكثر ممّا فعل ، وأنه من الصعب على الحكومة البريطانية أن تتعامل مع بلنت في أي موضوع يتّصل بمصر نظراً لأنّ بلنت يتّخذ علناً موقفاً معادياً من الخديو توفيق . وفي يومية ١٣ أبريل يدوّن بلنت : «قرأت على جمال الدين خطاباً جديداً غير مرض تلقيته ليلة الأمس من داوننج ستريت ، وهو يصرّ على أنه لا بدّ للحكومة أن تكتب خطاباً إلى

المهدي إذا أرادت منه أن يتفاوض . وهو يقول أنه على استعداد للسفر إلى انجلترا إذا لزم الأمر لترتيب ذلك ، لو ضمنت له أنه لن يعتقل في انجلترا . وقد أجبته بأن خطر الإعتقال غير قائم ، غير أن تجربته في الهند جعلته يشكّ في الحكومة الإنجليزية » .

وعاد بلنت إلى لندن ، وفي ١٤ أبريل كتب مرّة أخرى إلى جلادستون نفس الكلام : «إن وكيل المهدي مستعدّ الآن لإيفاد مبعوث في أي وقت يناسبكم لإعطائه التسهيلات اللاّزمة . ولكنّه قد أكّد على بقوة وتكراراً ضرورة حصوله على رسالة مكتوبة بالعربية لتسليمها » . وأعاد هاميلتون في ردّه نفس الكلام قائلاً أن جلادستون لا يستطيع أن يرسم حداً فاصلاً بين مصر والسودان ، وبالتالي فهو يجد صعوبة في التخاطب مع بلنت حول هذا الموضوع . ثم أضاف هاميلتون : «إن الحكومة البريطانية لم يصلها أي طلب من أي وكيل للمهدي بالسماح له بالمرور عبر الخطوط البريطانية ... وليس في استطاعتي أن أتنبأ بنوع الاستجابة التي سيلقاها مثل هذا الطلب » . وقد تحدّث بلنت مع ابراهيم المويلحي في هذا الأمر ودوّن ما يلي : «وهو يقول لي أن الفرنسيين يقومون بإرسال بعثة سرية إلى المهدي عن طريق طرابلس ومن رأيه أن ألمح بذلك لداوننج ستريت » . وقد كتب بلنت في اليوم التالي (٢٤ أبريل) الى هاميلتون بهذا الموضوع قائلاً : «أظنكم لا تقدرون حق التقدير صعوبة قيامي بإقناع هؤلاء الناس أن انجلترا من الممكن بأي حال من الأحوال أن تكون صديقة لهم ، وإذا تراجعتم الآن فلا شكّ أنهم سيتفقون مع غيركم » . ويبدو أن جلادستون نظر في غضب إلى هذا الكلام عن فرنسا واعتبره عملية من عمليات الإبتزاز السياسي ، فهذا على الأرجح معنى قول هاميلتون في ردّه (٣٠ أبريل ١٨٨٥) على بلنت أن خطابه الأخير لم يقصد به تشجيع أيّة ملاحظات جديدة ، بل يدلّ على أنه بتغيير الظروف لا بدّ من انهاء المراسلات .

ويبدو أنه الحكومة البريطانية في مرحلة من المراحل عرفت عن طريق مخابراتها أو جواسيسها شخصية «وكلاء» المهدي الذين اخفى بلنت أسماءهم عن جلادستون طول الوقت ، وأدركت أنهم من مجموعة مطاردي الخديو : الأفغاني ، ابراهيم

المويلحي ، اسماعيل جودت ، فهذا يفسّر تغيّر موقف جلادستون فجأة المتضمّن في قول هاميلتون أن جلادستون لا يستطيع أن يتعامل مع بلنت لأنّه عدو توفيق ، أي ، بالتبعية ، لا يستطيع أن يتعامل مع أصدقاء بلنت من منفيي الخديو توفيق . ويظهر هذا من إلحاح هاميلتون في التأكّد من صلاحية ممثّلي المهدي لمهمة الوساطة بين انجلترا وبينه . أمّا تفسير بلنت لتغيّر موقف جلادستون ، فهو أنه نتيجة لضغط اللورد كرومر . ومع ذلك فبلنت يورد تفسيرين آخرين : فأحد أصدقائه كان يرى أن جلادستون منذ البداية لم يكن جاداً ، كما أن أحد أصدقاء الطرفين قال لبلنت : « إن جلادستون يفسّر رفضه لعروضي (« أي عروض بلنت » ل . ع .) بإجراء مفاوضات بقوله أنه لا يعتقد أن المتقدمين بهذه العروض عن طريقي كان لهم أي اتصال حقيقي بالمهدي » ، والإحتمال طبعاً قائم .

١٥ ــ الأفغاني ملكاً

نحن لا نعرف حتّى الآن إن كان بلنت قد أبلغ الأفغاني في باريس بإغلاق جلادستون موضوع الوساطة بين الحكومة البريطانية والمهدي نهائياً أم لا ، والأرجح عندي أنه فعل ذلك ، فقد كان بلنت شديد الحرص دائماً على اطلاع الأفغاني أولاً بأول بكل تطوّرات الموضوع . وكانت الحكومة البريطانية قد اتخذت قراراً قديماً قبل سقوط الخرطوم ومصرع جوردون ، بإخلاء السودان . ولكن الغريب أن الأفغاني يكتب إلى بلنت بتاريخ ١٢ مايو ١٨٨٥ ، أي بعد انتهاء موضوع الوساطة مباشرة قائلاً :

«لست وحدي في الإعتراف بجميلكم لجهودكم الممتازة التي أجبرت الحكومة الإنجليزية على اخلاء السودان (« ! ! ! » ل . ع .) . كلّا ، فتأكّد أن كل المسلمين ، ولاسيما العرب ، سوف يحملون لك الجميل إلى الأبد لصنيعك ، وسوف ينقشون اسمك على لوحات مرصعة بكريم الجواهر وبألقاب المجد والشرف لحماستك وشجاعتك » .

ونحن نعرف أن الأفغاني كان مولعاً بتوزيع الأوسمة على العظماء في الخيال طبعاً ، ففي أكثر من مناسبة كان يكتب أنه لن يطلب من السلطان إلّا وساماً لهذا الأمير ووساماً لذلك المجاهد ، وكأنّه كبير الأمناء أو حامل أختام الملك (غالباً بقايا من أيّام مجده في بلاط أمير أفغانستان أعظم خان) . فلنفهم كلامه هذا على أنه

تتويج منه لبلنت على ما بذل من جهد وما أظهر من اخلاص في قضية المهدي ، وهو بمثابة قوله : على المرء أن يسعى وليس عليه ادراك النجاح.

ومع ذلك فلا يسعنا إلّا أن نتساءل : هل كانت هذه سذاجة سياسية أم تساذجاً سياسياً من جانب الأفغاني ؟ لقد كان معروفاً لكل متابع للسياسة البريطانية المصرية أن قرار إخلاء السودان قد اتخذ «رسمياً» في لندن في ١٦ ديسمبر ١٨٨٤ وهو تاريخ برقية اللورد جرانفيل ، وزير الخارجية البريطانية ، الى اللورد كرومر في القاهرة بموافقة الحكومة البريطانية على انسحاب الجيش المصري بقيادة جوردون باشا من السودان ، وذلك قبل سقوط الخرطوم في يد قوّات المهدي ومصرع الجنرال جوردون بنحو شهر ، وأن قرار انسحاب مصر من السودان اتخذ في انجلترا على الأقل نظرياً بناء على توصية اللورد كرومر والقواد العسكريين البريطانيين في مصر. أمّا من يعرفون دخائل الأمور فكانوا يعرفون أن قرار انسحاب مصر من السودان قد اتخذ «فعلياً» قبل ذلك بشهور طويلة ، حين تلكأ كرومر ، ومن ورائه الحكومة البريطانية ، في أن ترسل مصر أو انجلترا أو تركيا نجدة لجوردون المحاصر في الخرطوم رغم استغاثاته المتكررة ، لا لأن كرومر كان يبغض جوردون ويريد أن يتركه لمصيره ، ولا لأن جوردون عصى أوامر الإنسحاب ، ولكن لأن انجلترا كانت تريد أن تخلي مصر السودان لتنفرد هي بإحتلاله فيما بعد ، فإعادة فتح السودان أن بقوات بريطانية بحت لم يكن عسيراً على بريطانيا وهي تملك مصر والبحر الأحمر وتخنق السودان من الشمال ومن الشرق.

ففي ٣ ديسمبر ١٨٨٤ ، أي يومان فقط قبل سقوط أم درمان في يد المهدي في ٥ ديسمبر وأحكام الحصار على الخرطوم من جميع الجهات ، أرسل اللورد كرومر إلى وزير خارجيته تقريراً برأيه ورأى العسكريين الإنجليز من قادة جيش الإحتلال البريطاني في مصر ، وهم السير إيفلين وود ، القائد العام ، والجنرال بيكر باشا والجنرال ستيفنسون ، أن أي تقدّم يحرزه المهدي سيجعل من المستحيل على الجيش المصري بقيادة جوردون باشا أن يدافع عن الخرطوم ، فمعنويات الحامية المصرية

هناك مهلهلة ، والحكومة المصرية لا تملك امدادها بحملة جديدة سواء من ناحية الشمال أو الجنوب ، فلم يبق إلّا طريق سواكن — بربر من الشرق وهذا ينبغي فتحه بحملة الجنرال بيكر حتّى يمكن لحامية الخرطوم الإنسحاب منه الى البحر الأحمر : «وهم يرون أنه لو أخليت الخرطوم فإن وادي النيل كلّه حتّى وادي حيفا أو ما حوله سوف يضيع غالباً على الحكومة المصرية» ، وهذا ما ينصح به اللورد كرومر والقواد الإنجليز في مصر. ثم يضيف اللورد كرومر : «ولست بحاجة إلى القول بأن هذه الآراء طبعاً غير سائغة للحكومة المصرية . وأنا لا أظن أن شريف باشا يعتقد حقيقة أنّه سوف يتمكّن من المحافظة على الخرطوم إذا تقدّم المهدي ، ولكن لا هو ولا زملاؤه قادرون على الإقتناع نهائياً بإخلاء الخرطوم ، وقد كانت الحكومة المصرية يومئذ حائرة لا تهتدي إلى قرار في هذا الإتجاه أو ذاك ، و«سوف تستمر على هذا الحال حتى تبلغ بما ينبغي عليها عمله» (برقية كرومر إلى جرانفيل في ١٠ ديسمبر) . وفي برقية ١٢ ديسمبر من كرومر إلى جرانفيل أن الخديو توفيق عقد اجتماعاً لمجلس الوزراء «وقرر المجلس أن يضع نفسه تماماً في يد حكومة جلالة الملكة» ، ومع ذلك فالحكومة المصرية ترى أن أفضل حل هو طلب المساعدة من سلطان تركيا على أن تتفق معه انجلترا على الإنسحاب من الأراضي السودانية بمجرد انتهاء الحاجة إلى القوّات التركية . وقد كان من رأي شريف باشا أنّه لما كانت ثورة المهدي ثورة دينية ، فهي غالباً ستشتد إذا أرسلت قوّات انجليزية أو هندية .

وفي ١٣ ديسمبر ١٨٨٤ أبرق جرانفيل إلى كرومر بالردّ التالي : «إن حكومة جلالة الملكة ليس لديها نيّة استخدام قوّات بريطانية أو هندية في السودان ، وهي لا تمانع في استخدام قوّات تركية بشرط أن تدفع تركيا تكاليف الحملة ، وعلى أن يقتصر استخدام القوّات التركية على العمل في السودان وأن تكون قاعدتها سواكن . وباستثناء ضمان سلامة انسحاب الحاميات التي لا تزال تحتلّ مواقع في السودان ، فإن حكومة جلالة الملكة لا توافق على أثقال المالية المصرية بمصروفات على عمليات عسكرية مشكوك في نفعها لمصر حتى في حالة نجاحها ، وهو أمر مستبعد . ولذا فحكومة جلالة الملكة توصي أن يصل وزراء الخديو إلى قرار عاجل بإخلاء كل

الأراضي جنوب أسوان ، أو على الأقل جنوب وادي حلفا . والحكومة البريطانية على استعداد للمعاونة على حفظ النظام في مصر نفسها وعلى حمايتها وحماية موانىء البحر الأحمر. «باختصار قرار الإنسحاب إنجليزي والتنفيذ مصري».

وقد كان شريف باشا رئيس الوزراء يقود المعارضة المصرية في جلاء مصر عن السودان ، ويرى البدء فوراً في إجراء مفاوضات بين انجلترا وتركيا ومصر لوضع شروط الاستعانة بالقوّات التركية . وفي ٢٢ ديسمبر ١٨٨٤ ، قدم شريف باشا للورد كرومر مذكرة قال فيها إن الحكومة المصرية «لا تستطيع أن توافق على إخلاء أراض تعتبرها لازمة لزوماً تاماً لأمن مصر بل ولحياتها ذاتها» . ومن هذا ندرك أن الذي قرّر «أن يضع المجلس نفسه تماماً في يد حكومة جلالة الملكة» كان الخديو توفيق وليس شريف باشا. وأن أصحاب فكرة إخلاء مصر للسودان هم كرومر والعسكريون البريطانيّون والخديو توفيق ومن ورائهم جرانفيل وجلادستون.

وقد اعترف اللورد كرومر بأن فكرة التمويل التركي لحملة تركية في السودان كان شرطاً تعجيزياً لتركيا رفضه محتم ، وإنما ذكر لمجرد المحافظة على الشكل . وبالتالي فإن الحل الوحيد الباقي هو انسحاب مصر من السودان . وفي ٤ يناير ١٨٨٥ أرسل جرانفيل مذكرة سرية إلى كرومر تقول أن «نصائح» حكومة جلالة الملكة في كل ما يتصل بإدارة مصر وسلامتها يجب أن «تتّبع»، أي أنها «أوامر» لا «نصائح» بالإنسحاب من السودان.

وهكذا في ٧ يناير ١٨٨٥ استقال شريف باشا الذي رفض أن يكون أداة لتنفيذ انسحاب مصر من السودان ، فقد «كانت سياسة الإنسحاب من السودان سياسة مكروهة جداً في مصر» كما يقول كرومر في «مصر الحديثة» (ج ٢ ، ص ٣٨٣) . واعتذر رياض باشا عن قبول تشكيل الوزارة ، وبهذا لم يجد الخديو توفيق إلّا نوبار باشا ليرأس وزارة الإنسحاب في ٨ يناير ١٨٨٥ .

كل هذه الحقائق كانت معروفة في تلك الفترة لأي مشتغل بالسياسة . كان معروفاً

أن سياسة الحكومة البريطانية كانت تقوم على انسحاب مصر من السودان ، ولا شكّ أن الأفغاني كان يعرف ذلك . فبأي منطق ولحساب من كان يفاوض جلادستون عن طريق بلنت على انسحاب مصر من السودان وتسليم ميناء سواكن لتركيا ؟ وإخراج الإيطاليين من مصوع وطرد نوبار باشا من رياسة الوزارة المصرية وإقامة «حكومة مسلمة» في مصر؟ لقد كان الوزراء الوطنيّون في مصر، ومن ورائهم الرأي العام المصري ، يعارضون سياسة انسحاب مصر من السودان ، فمطالب الأفغاني إذن لم تكن مطالب مصرية ، وإنّما كانت في مصلحة الإنجليز والترك . وقد كانت مساعي كرومر لا مساعي ويلفريد بلنت هي التي أدّت إلى إخلاء مصر للسودان ، فهو أولى منه بلوحات المجد والفخّار التي وعد الأفغاني بها بلنت لتحرير السودان . والتسوية بين انجلترا والمهدي التي عرض الأفغاني وساطته فيها كانت في الواقع تسوية لصالح تركيا في المقام الأول ثم انجلترا في المقام الثاني ، وعلى حساب مصر في جميع الأحوال .

وبعد انتهاء مشروع الوساطة بين انجلترا والمهدي ، انتقل الأفغاني إلى مشروع آخر ، وهو مشروع إنشاء جبهة من انجلترا وتركيا وإيران وأفغانستان لمحاربة روسيا . وكان جلادستون قد أعلن أن الحكومة البريطانية لن تكون لديها قوّات تستغني عنها في حرب سودانية بسبب تأزّم الموقف بين أفغانستان وروسيا وكان الأفغاني منذ مرحلة «العروة الوثقى» في ١٨٨٤ يحاول إنشاء صلة بينه وبين السلطان عبد الحميد على أساس ولائه لفكرة الجامعة الإسلامية ، سواء بما كان يرسل مباشرة من رسائل إلى السلطان أو بما كان يبعثه من رسائل عن طريق اسماعيل جودت .

وبعد استدعاء اسماعيل جودت من لندن إلى استانبول ، واستدعاء ابراهيم المويلحي كذلك ، نجد في الوثائق البريطانية عدّة خطابات من اسماعيل جودت في استانبول إلى الأفغاني في باريس ، وفي أول هذه الخطابات (٢٤ مارس ١٨٨٥) يقول جودت للأفغاني : «إن الخطابات التي كتبتها للسلطان بطريق البريد قد ترجمت إلى اللغة التركية وسلمت له . وقد سألني السلطان عنك فقلت له الكلام

المناسب . وقد وصل الموضوع إلى نقطة أنه لاستحضارك إلى استانبول يجب إمّا أن يرسلوني ... (دون أن يعلم أحد بذلك) ... أو أن يرسلوا حسين أفندي ، قنصل حيدر أباد ، وهو مقرب من السلطان ويعرف عدّة لغات ومن أنصار الوحدة الإسلامية » (« الوثائق البريطانية » ص ٥٦ — ٥٧ ، الوثيقة ١٧٦ والموجود ترجمة فارسية للأصل العربي) . وفي نفس الخطاب يقول جودت أن السلطان عفا عن المويلحي وهو يدعوه إلى استانبول وأن جودت أرسل اليه نفقات السفر ، ويحذّر جودت الأفغاني من الإفضاء لأحد بشيء من هذا الموضوع مخافة دسائس الخديو اسماعيل ، كما يقول أن الحقيبة المعبّأة بالكتب التي شحنها الأفغاني الى استانبول قد وصلت ، ممّا يوحي بأن الأفغاني كان قد عقد العزم على السفر إلى استانبول .

وفي خطاب اسماعيل جودت الثاني إلى الأفغاني (٢٧ أبريل ١٨٨٥) يقول جودت أنه تسلّم خطاب الأفغاني وأبلغ آراء الأفغاني إلى السلطان عن طريق موظّف في البلاط ، وأنهم طلبوا منه الاستمرار في مراسلة الأفغاني على أن يبقى الأفغاني في باريس في تلك الظروف مخافة أن يثير حضوره الى استانبول الشكوك السياسية . أمّا آراء الأفغاني في هذا الخطاب فهي ضرورة إقامة صلات بأفغانستان ، وكان رأي جودت أن الأفغاني نفسه هو خير من يقوم بهذه المهمة . وفي الخطاب أن الأخ ابراهيم (« المويلحي ») قد عفي عنه وإذا جاء فسوف يعطى وظيفة تليق به . ولكن المويلحي كان خائفاً من السفر إلى استانبول خشية الإعتقال ، ولذا أرسل ابنه بدلاً منه للاستطلاع . وفي الوثائق البريطانية خطاب ثالث من جودت إلى الأفغاني لا جديد فيه إلّا أن جودت يطلب من الأفغاني حثّ المويلحي على السفر إلى استانبول ، لأنّ تأخّره يثير الشكوك .

وبعد ذلك تنقطع رسائل جودت إلى الأفغاني في الوثائق البريطانية حتّى خريف ١٨٨٥ . وفي هذه الأثناء تغيّر الموقف في انجلترا فسقطت وزارة جلادستون في يونيو ١٨٨٥ بسبب تردّدها في انجاد الجنرال جوردون في الخرطوم بما جعل الرأي العام البريطاني يتهمها بأنها قدّمت جوردون ذبيحة للمهدي ، وبسبب انتصارات روسيا

في مرو وبنجدا بوسط آسيا، وتولّي الحكم في انجلترا مؤقتاً اللورد سالسبوري على رأس حكومة من المحافظين. وفي هذه الوزارة عيّن راندولف تشرتشل وزيراً للهند وأرسل هنري درموند — وولف إلى استانبول لحل المسألة المصرية مع تركيا في معاهدة أو مناورة القسطنطينية التي لم تسفر عن شيء إلّا استمرار احتلال انجلترا لمصر باسم حماية المواصلات الأمبراطورية.

وهنا يكتب بلنت في يوميّات «جوردون في الخرطوم»:

«راندولف حريص على عقد صلح مع المهدي، ويقول أن هذا سيكون بمثابة ريشة يزيّن بها قبعته في الإنتخابات القادمة. وقد وافق على فكرة سفر ابراهيم المويلحي كرسول تمهيدي لإعداد الطريق لي. ومع ذلك فيجب أن أناقش هذا الموضوع كلّه مع درموند — وولف... ثم مع اللورد سالسبوري... وقد سألني وولف عن إمكان عقد اتفاق مع المهدي، ووافقت على استحضار جمال الدين من باريس لمناقشة الموضوع معه». وقد كان بلنت والعرابيون المنفيون يأملون في إزاحة الخديو توفيق، ولكن اللورد سالسبوري أوضح أن حكومة المحافظين ستستمر في تأييد توفيق وأنها لن تسمح بتولّي أي خديوي آخر عرش مصر . (كانت طاعة توفيق المطلقة للإنجليز نقطة الضعف التي استخدمها أعداؤه لإثارة تركيا عليه، والمقصود فقط بأعدائه ليس فقط العرابيين المنفيين ولكن مجموعة الأمير حليم ومجموعة الخديو اسماعيل).

وقد ماتت حكاية المهدي موتاً طبيعياً بسبب وفاة المهدي في أواخر يوليو ١٨٨٥. وقبل وفاة المهدي بأيّام كتب بلنت في يومية ٩ يوليو يقول: «تسلّم ابراهيم المويلحي خطاباً من جمال الدين يوحي فيه بأنه إذا لم يتحقّق في مصر شيء ممّا نأمله من راندولف تشرتشل، فإنّه («الأفغاني» ل.ع.) سيسافر إلى أفغانستان ليثير القلاقل ضدّ بريطانيا. وبناء عليه كتبت الى وولف أحثه على حمل اللورد سالسبوري لبدء المفاوضات مع المهدي، وقد أرسلت إليه مكاتباتي مع داوننج ستريت». ولكن

موت المهدي أنهى كل شيء. ويبدو أن ما يشير إليه الأفغاني من تغيير في مصر كان مجرّد طرد نوبار باشا من الحكم.

ويبدو أن أمير أفغانستان كان يتقرّب يومئذ من الروس إلى درجة أزعجت الإنجليز ففي يومية ١٦ يوليو ١٨٨٥ دون بلنت أن راندولف تشرتشل: «قال لي أنه شديد القلق لمعرفة أية لعبة يقوم بها الأمير في أفغانستان، وطلب مني أن أمدّه بالمعلومات. وقد عرضت أن استحضر جمال الدين من باريس وأن نتحدّث معه في هذا الموضوع وفي موضوع مصر. وقد سرّ راندولف لذلك جداً وقال أنه سيقابله في داري». (يعني طبعاً بصفة غير رسمية).

وبناء عليه دعا بلنت الأفغاني للحضور الى لندن فحضر في ٢٣ يوليو ١٨٨٥. وقبل حضوره أخطر بلنت راندولف تشرتشل «بأنه في القائمة السوداء... بالنسبة لكل الناس هنا، وهو عدو لإنجلترا. ولكن لو لم يكن كذلك لكان بغير نفع لنا». وتمّت المقابلة بين راندولف تشرتشل والأفغاني في بيت بلنت كالمتفق، وهذا ما كتبه بلنت عنها، ففيها قال الأفغاني:

«هناك ثلاثة أسباب جعلت مسلمي الهند يمقتونكم أكثر ممّا يمقتون الروس: أولاً لأنكم دمرتم أمبراطورية دلهي. وثانياً لأنكم لا تعطون رواتب للأئمة والمؤذنين وسدنة المساجد، وهو ما حرص عليه الروس، كما أنكم أهملتم أملاك الأوقاف ولا ترممون المباني المقدّسة... وثالثاً لأنكم لا تعينون المسلمين في مناصب الجيش العليا، وهو ما يفعله الروس... إن انجلترا قد أضرّت بنا أكثر ممّا أضرّت روسيا، ولكن روسيا الآن أشد خطر علينا من انجلترا. ولو بقي الروس... في مرو خمس سنوات أخرى لزالت من الوجود أفغانستان، ولزالت فارس، ولزالت الأناضول، ولزالت الهند... لا بدّ من أن تقيموا تحالفاً مع الإسلام: مع الأفغان والفرس والترك والمصريين والعرب. لا بدّ أن تطردوا الروس من مرو إلى بحر قزوين. ولكي تتصادقوا مع المسلمين لا بدّ أن تتركوا مصر... فلو قامت في مصر حكومة اسلامية («يقصد إذا طرد نوبار باشا وجاء رياض باشا مثلاً أو شريف باشا» ل. ع.) فلن

يشكّل المهدي خطراً... ولو بقي الروس في مرو خمس سنوات أخرى لفات الأوان. يجب أن تهاجموهم ، لا عن طريق أفغانستان ، ولكن من الجانب الآخر ، وعندئذ سوف ينادي الملا («الموالي أو رجال الدين» ل. ع.) بالجهاد للإنضمام اليكم ضدّ الروس». («جوردون في الخرطوم» ص ٤٦٦ — ٤٦٧).

فالأفغاني في كلامه مع راندولف تشرتشل يدعو الإنجليز لمحاربة الروس في ١٨٨٥ ، ولم تمض سنتان حتّى كان الأفغاني في ١٨٨٧ يدعو الروس لمحاربة الإنجليز. وهذا يكشف نقطة الضعف في الأفغاني. لقد كان في رغبته في تطهير العالم الإسلامي من الاستعمار الأوروبي يشغل نفسه بكل شيء في وقت واحد. يريد تحرير القاهرة من الإنجليز ، ولكنّه يتقارب مع الإنجليز لتحرير مرو من الروس ، دون أن يقدر أن تحالف الدول الاسلامية مع بريطانيا لاستخلاص مرو من قبضة الروس معناه عملياً السكوت على بقائهم في القاهرة وتأجيل حلّ المسألة المصرية ، واستمرار الإحتلال البريطاني في مصر. أنّه يفاوض من قاعدة «الإقناع بالبلاغة» أو «الإقناع بالمنطق» في أمور لا ينفع فيها منطق ولا إقناع. لأنّ الأفغاني جعل مسرح عملياته كل بلاد الله فقد عجز عن تحرير أي بلد واحد.

وفي ٣٠ يوليو ١٨٨٥ زار درموندوولف بلنت في بيته وأبلغه أن الحكومة البريطانية ستستمر في تأييد الخديو توفيق وأن اللورد سالسبوري يعارض في عودة عرابي إلى مصر من منفاه في سيلان ، ممّا يستدل منه أن مجموعة بلنت — الأفغاني كانت تطالب بذلك. وفي الحديث بين وولف والأفغاني قال الأفغاني كما جاء في بلنت :

«النقط الأساسية التي ناقشها وولف مع جمال الدين تدور حول إمكان اعتراف المهدي بخلافة السلطان. وقد أعلن جمال الدين أن هذا أمر مستحيل ، سواء بالنسبة للمهدي أو لاخلافه ، ولكن ربما كان من الممكن حملهم على التعايش معه ، كما حدث بين السلطان العثماني وسلطان مراكش ، إذا تمّ جلاء الإنجليز عن مصر

وأعيدت الى مصر حكومة اسلامية شرعية. عندئذ لن يكون هناك خطر من السودانيين... ثم أعقب هذا مناقشة طويلة حول الجلاء، وفيها قال وولف أن بسمارك قد أعلن كتابة إلى وزارة الخارجية البريطانية أننا لو تخلينا عن مصر فإنّه سيوافق على دخول فرنسا مصر. والفرنسيون لن يسمحوا بدخول القوّات التركية مصر، ولا بدّ من احتلالها على نحو ما. فإذا خرجنا منها احتلها إذن الفرنسيون. ورفض السيد أن يصدق هذا الكلام لأنّه كان يعلم من چول فيري وغيره في فرنسا أنه لن يحدث شيء من ذلك. ومع ذلك فقد اتفق وولف والسيد في النهاية على أن انجلترا وافقت على تحديد تاريخ للجلاء، فمن الممكن الوصول إلى ترتيب مع السلطان. ثم تلت ذلك مناقشة موضوع تجارة الرقيق في السودان. وقال جمال الدين أنه من المستحيل وقف أسر القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى، ولكن أسر الأحباش وبيعهم يمكن أن يبطله المهدي. وهو يستطيع أن يرتّب هذا الأمر ويرتّب كذلك العلاقات التجارية بين السودان وبين انجلترا ومصر. ولن يكون من الصعب حمل السلطان على الموافقة على ترتيب معقول بالنسبة لمصر («يقصد يؤمن مصالح انجلترا دون إخلال بسيادة تركيا على مصر» ل. ع.)، ويمكن أن يسافر جمال الدين إلى استانبول إذا لزم الأمر — وقد كان هذا اقتراحي — كما أنه ليس من الصعب جعل السلطان يقترح عودة عرابي. ومع ذلك فقد قال وولف بوضوح أنه لا يمكن تسوية أي شيء على وجه التحديد حتّى ما بعد الإنتخابات».

ونظراً لاحتجاجات تركيا على بقاء الجيش البريطاني في مصر، كان قد تقرّر إيفاد درموند وولف إلى استانبول للتفاوض على إيجاد حل للمسألة المصرية، ويرضى الطرفين، انجلترا وتركيا. وكان الحل الأمثل عند الإنجليز هو التبعية الإسمية لتركيا والسلطة الفعلية لإنجلترا، فقد كانت انجلترا حريصة كل الحرص طوال القرن التاسع عشر على استمرار تبعية مصر للدولة العثمانية رسمياً، خوفاً — كما تقول — من الإحتلال الفرنسي لها، أو على الأصح خوفاً من محمد علي جديد ومن اسماعيل جديد. ونفس الأمر بالنسبة للسودان. وفي يومية ٤ أغسطس يدون بلنت أن وولف

حادثه حول سفر الأفغاني إلى استانبول ، ولكن تحفظه الوحيد كان جمود تفكير الأفغاني بالنسبة لاعتراف المهدي أو على الأصح خلفه الخليفة التعايشي ، بسيادة سلطان تركيا على السودان . وقال وولف أنه لو احتاج إلى معونة الأفغاني في استانبول فسيبرق لاستدعائه بشفرته الخاصة عن طريق راندولف تشرتشل وزير الهند . وفي ١٥ أغسطس أبرق وولف من پورتسموث قبل سفره إلى استانبول يقول أنه يريد مقابلة الأفغاني ، وتم اللقاء في ٦ أغسطس وهذا وصف بلنت له :

« إن وولف متعاطف تماماً مع قيام تحالف تركي فارسي أفغاني (« يقصد ضدّ روسيا » ل . ع .) ، ولكنّه يقول أنه لن يستطيع مفاتحة السلطان في هذا الموضوع إلّا بطريق عابر ، لأنّ ذلك من عمل السفير ، وإنّما سيحصر حديثه معه في موضوع مصر . وكان وولف شديد الحرص على معرفة كيف يمكن اجراء اتفاق بين السلطان والمهدي . هل يقبل المهدي الإعتراف بالخلافة ؟ وقال جمال الدين أنه ليس من الضروري اتخاذ قرار في هذا الموضوع أو حتّى إثارته في ذلك الحين . والشيء الذي يهمّ السلطان حقيقة هو تحديد أجل معين للإحتلال البريطاني . وقال وولف أن تحديد ذلك الأجل أمر ممكن ... ثم أعقب ذلك كلام كثير عن سلامة فكرة سفر جمال الدين إلى استانبول أثناء وجود وولف بها ، فالنقطة الرئيسية كانت ما إذا كان السلطان سيفهم هذه الزيارة على وجهها الصحيح . وقال جمال الدين أن السلطان لا يعرف عنه إلّا أنه عدو للسياسة الإنجليزية ، وإذا لم يفسر وولف الأمر له فهو سيتصور أنه جاء إلى استانبول ليعرقل مساعي وولف . غير أن وولف قال إنه سوف يكون من الصعب عليه أن يحمي جمال الدين أو أن يظهر أن له أيّة علاقة به ... وقد أوضح وولف أنه لن يبلغ اللورد سالسبوري بأي شيء عن السيد أو عن ترتيباته معي . قال وولف : (السبب في إيفادي إلى استانبول هو أنني على استعداد لتحمّل مسئوليات من هذا النوع على كاهلي يرفضها غيري من الرجال ...) » .

وهناك شيء شديد الغموض في هذا الكلام ، لأنّ معناه أن الأفغاني كان يخاف بطش السلطان ويطلب حماية الإنجليز إذا ذهب إلى استانبول . والسبب الذي يسوقه

الأفغاني لتخوفه من بطش السلطان سبب غير معقول : غير معقول أن يبطش به السلطان لمجرّد أنه معاد للإنجليز . وما دام الأفغاني يعلم مقدّماً أنه لن يعرقل مساعي درموند وولف في استانبول بل سيساعده على أداء مهمته ، فالسلطان لن يضطهده إذا كان ذلك على هواه . على العكس من ذلك ، إن باطن الكلام يدلّ على أن الأفغاني كان يخشى بطش السلطان حين يكتشف أنه صديق الإنجليز ، فهو لا يعرف عنه إلّا أنه عدوهم على الأقل من هجومه الضاري عليهم في « العروة الوثقى » ، فإذا ما اكتشف أنه غدا صديقهم غضب عليه ونكل به ، وهو يطلب من درموند وولف ابلاغ السلطان والمسئولين في تركيا أن الأفغاني صديق لإنجلترا ، وأي مساس به يعدّ مساساً بها .

هناك شيء ما اتفق درموند وولف وبلنت والأفغاني على أن يفعله الأفغاني في استانبول ، أو هناك خط سياسي ما اتفقوا على أن يتبنّاه الأفغاني في استانبول ممّا كان من المنتظر أن يغضب السلطان ، وهذا الشيء أو الخط لا يتكلّم عنه بلنت بصراحة ، وربما كان تفسيره في قول بلنت أن درموند وولف كان يأخذ على الأفغاني رفضه لتبعية المهدي أو من يخلفه لخلافة السلطان . ومعنى هذا أن انجلترا كانت ترغب في تبعية السودان الشكلية للباب العالي ، ولكن الأفغاني ربما بتأثير المصريين المنفيين ولصفقة سياسية عقدت في لندن غير موقفه وأصر على أن الحل هو التعايش بين المهدي والخليفة العثماني على غرار تعايش سلطان تركيا وسلطان مراكش . والغريب في الموضوع أنهم لا يزالون يتحدّثون عن المهدي في أغسطس رغم أن المهدي مات في يوليو ١٨٨٥ .

ثم سافر درموند وولف إلى استانبول فور هذا اللقاء مع الأفغاني ، وفي ١٢ أغسطس أرسل وولف إلى راندولف تشرتشل برقية بالشفرة يقول فيها : « أعتقد أن من الخير مجيء جمال الدين . هل لديك ... (كلام محذوف في الشفرة ربما كان معناه : اعتراض على شيء ، أو تعليمات لعمل شيء) ، إذا كان لا يتضمن مسؤلية أو تواطؤاً من جانبي ، وإذا كان يمكن عمله دون أن يصطدم بالسلطات

التركية ؟ ... » (« جوردون في الخرطوم » ، ص ٦١٤ و٤٧٩). وفي ١٤ أغسطس أبلغ بلنت راندولف تشرتشل أن الأفغاني مستعد أن يسافر فوراً إذا وافق وولف على شروط معينة. وهنا يدون بلنت ما يلي :

« وأدرك راندولف بسرعة بديهته المألوفة النقط فوراً ، وكتب إلى وولف برقية على النحو الآتي تقريباً : (« جمال الدين سيبدأ رحلته إلى استانبول يوم الأحد غير أنه يقول أنه معروف للسلطان فقط على أنه عدو لإنجلترا ، ومن الضروري التلميح للسلطان أنه الآن صديقنا. وهو يأمل أيضاً ألّا تناقش المسألة المصرية مع السلطان منفصلة عن المسألة الأشمل وهي مسألة الحلف الإسلامي. وبالنسبة لهذا الموضوع الأخير هو يعتقد أنه يستطيع أن يخدمك خدمة جليلة).

« كذلك رأيت ابراهيم (« المويلحي » ل. ع.) ، وكنت أتمنّى أن أراه قبل ذلك ، فهو عضد كبير لي مع السيد ، وهو أكثر جسارة منه. وأنا أؤيد سفرهما معاً على الفور دون انتظار رد من وولف. فلا أحد يدري بما سيكون من تغيير في الآراء. والكرة الآن في أقدامنا ويجب أن نلعب بشجاعة. ولكني خائف من أن يهلع وولف من التلغراف الذي أصر السيد على ارساله. لو كان الأمر بيدي لجعلته يسافر فوراً دون شروط ، لأن وولف لن يرفض حمايته حين يصل ».

كانت هناك أمور خطيرة ومخيفة ترتب بإخلاص أو بغير إخلاص بين الوزيرين درموند وولف وراندولف تشرتشل من جهة وبين الأفغاني وبلنت من جهة أخرى. ماذا ورد في برقية راندولف تشرتشل من عبارة محذوفة يمكن أن يصيب درموند وولف بالهلع ، وما هذا الذي يقترح درموند وولف عمله في استانبول مع الأفغاني دون « مسئولية » عليه ودون أن يبدو « متواطئاً » مع الأفغاني وبشرط ألّا « يصطدم » الأفغاني مع السلطان ؟ أبلغني الأستاذ جاك بيرك أن الوثائق السرية في بعض وزارات الخارجية الأوروبية تتحدّث عن أن الحكومة الإنجليزية اتفقت مع الأفغاني بعد موت المهدي على تعيينه ملكاً على السودان أو على الأصح خليفة للمهدي على

أساس إقامة الحلف الإسلامي ضدّ روسيا. فالمشكلة إذن كانت : ما مصدر شرعية الأفغاني ملكاً على السودان؟ أما الإنجليز فقد كانوا يرون أن تعيين «سلطان» السودان أو «أمير السودان» أو «حاكم السودان»، كتعيين «خديو» مصر، يجب أن يتمّ داخل إطار الدولة العثمانية وبفرمان يصدره السلطان العثماني. ومعنى هذا أن لا مفر من مفاتحة سلطان تركيا في الموضوع والحصول على موافقته. كيف يفعل وولف ذلك دون أن يورط نفسه أو انجلترا ودون أن يتحمل مسئوليات الفشل في حالة الفشل؟ وكيف يقدم الأفغاني على هذه الوثبة الكبرى مع السلطان دون وعد من انجلترا بحمايته من غضب السلطان إذا غضب؟ ثم أن هناك مسألة أخرى كانت تقلق الإنجليز وهي عناد الأفغاني الذي يرفض التبعية للباب العالي، وأقصى ما يتصوّره هو حالة من «التعايش» بينه وبين السلطان العثماني. لقد كان من المستحيل على الأفغاني أن يدعى أنه المهدي بعد وفاة المهدي، فالعالم الإسلامي لم يكن على استعداد لظهور مهدي جديد كل سنتين. ولكن باب «الخلافة» مفتوح على أساس إقامة خلافة عربية تنتظم الدول الناطقة بالعربية على الأقل، ولكن وجود خلافتين يعقد الأمور أكثر ممّا يحلها، لأنّ الخليفة السلطان العثماني ليس على استعداد بطبيعة الحال لأن يسمح بقيام هذه الخلافة العربية في الخرطوم أو في أي مكان آخر بحيث تهدّده وتهدّد الدولة العثمانية كلّها.

وبالفعل لم يكن الأمر يسيراً. فبعد أن تسلّم درموند وولف برقية راندولف تشرتشل بأن الأفغاني سيسافر من لندن يوم الأحد قاصداً استانبول، أبرق وولف إلى تشرتشل من بودابست قائلاً : «سمعت شيئاً يجعل من الصائب ألّا يغادر جمال الدين انجلترا حتّى أتمكّن من الإبراق اليك من استانبول. «وقد حاول بلنت عبثاً إقناع راندولف تشرتشل بالموافقة على سفر الأفغاني فوراً وادعاء أنه تسلّم برقية وولف بعد سفره. وفي ٢٧ أغسطس ١٨٨٥ قرأ سكرتير راندولف تشرتشل على بلنت فقرة من خطاب أرسله وولف لخصها بلنت في «جوردون في الخرطوم» بقوله :

«كان مضمونها أن موقفه بالنسبة لمهمته كان حساساً لدرجة أنه لم يجرؤ على إظهار أنه يعرف جمال الدين. وقال أن جمال الدين معارض في امتداد خلافة السلطان الى السودان، ولو أنه اعترف بصداقته له فقد يظن السلطان أنه يحمل مخططاً للقضاء على مزاعمه الروحية. ولهذا السبب لم يجرؤ على ذكر اسمه. كل هذا كلام فارغ. فموضوع خلافة السلطان لا داعي لإثارته بتاتاً، ولا أحد يعرف جمال الدين كمعارض لها. على العكس من ذلك فجريدته («يقصد العروة الوثقى» ل. ع.) كانت دائماً جهيرة الصوت في الدفاع عن حقوق السلطان. وعلى كل حال فقد أحجم السيد عن الذهاب إلى استانبول دون اعتراف من نوع ما من وولف، فهو يقول أن السلطان لو أغلق بابه دونه لحطم ذلك نفوذه في كل مكان».

ولا شك أن تعليق بلنت سليم، ولكن المشكلة كانت هي التخوّف من الأفغاني نفسه لو زكاه الإنجليز لدى السلطان عبد الحميد ليخلف المهدي في حكم السودان فمن ذا الذي كان يضمن أن الأفغاني لن يثير مسألة التبعية قبل الأوان؟ ثم من ذا الذي كان يضمن أن الأفغاني لن يستخدم قوّته الجديدة في إثارة المتاعب لإنجلترا نفسها في السودان وغير السودان؟ لقد كان التعامل مع الأفغاني كاللعب بالنار التي قد تحرق صاحبها كما قد تحرق الغير، أو كالمقترب من قنبلة زمنية لا سبيل إلى التحكم في عقارب ساعتها. ولكن سبحان مغير الأحوال: فالأفغاني صاحب مقالات «الأنترانسيچان» في تأليب أوروبا على المهدي لأن نجاح ثورته سوف ينتهي بنسف الخلافة العثمانية، غداً بعد شهور يتعاون مع انجلترا لإقامة خلافة عربية في السودان تنتهي بتصفية نفوذ تركيا في العالم العربي.

وفي هذه الفترة كان يهم الأفغاني أن يوطّد علاقته بالسلطان عبد الحميد وأن يعرف المسئولين في استانبول بارتفاع حيثيته وبعلو مكانته بين الإنجليز. وقد اكتشف المستشرق الإنجليزي المسلم حامد الجار الاستاذ بجامعة كاليفورنيا (بيركلى) خطابين أحدهما مؤرخ ٥ أغسطس والآخر مؤرخ ٢٩ أغسطس ١٨٨٥، كتبهما محمد وهبي (وهو أخو ابراهيم المويلحي) إلى الشيخ ظافر مدني المستشار الديني للسلطان عبد

الحميد ، وقد كان واسع النفوذ عند السلطان ، وفي الخطاب الأول يقول محمد وهبي أن الأفغاني حضر إلى لندن حيث التقى برجالات الدولة وأقطابها مثل راندولف تشرتشل ودرموند وولف الذين سعوا اليه بمجرد وصوله وقبل أن تنقضي ساعتان ، وأنه يدافع عن العالم الإسلامي ، ولا سيما الدولة العثمانية ، أمام الإنجليز ويسعى لتغيير سياسة انجلترا العدائية نحوهما . وفي الخطاب الثاني يحذّر محمد وهبي من درموند وولف ومهمته في استانبول ويؤكّد أن الأفغاني لا يزال مثابراً على إحباط نوايا الإنجليز الجشعة نحو المشرق ويطلب اطلاع السلطان على ما جاء في خطابيه .

وبالإضافة إلى هذه الجهود لرفع أسهم الأفغاني في استانبول ، كانت هناك خطابات ابراهيم المويلحي ومذكرته . فمن بلنت (يومية ٤ سبتمبر ١٨٨٥) نعرف أن اسماعيل جودت كتب من استانبول إلى ابراهيم المويلحي يستعجله للسفر إلى تركيا لمقابلة السلطان الذي علم بمقابلة الأفغاني مع الوزير البريطاني ، ويقول أن السلطان يريد مقابلة الأفغاني كذلك . «ولكن السيد يقول أنه سينتظر حتّى يدعوه السلطان» كما جاء في بلنت . ومن بلنت أيضاً (٦ سبتمبر) نعلم أيضاً أن المويلحي غادر لندن في ٥ سبتمبر قاصداً استانبول ، وقد كتب المويلحي عدّة خطابات إلى بلنت من فيينا ، ولكن أهم خطاب كتبه ابراهيم المويلحي من استانبول كان موجّهاً إلى أخيه محمد وهبي ، وعليه ختم البريد مؤرخاً ١٩ سبتمبر ١٨٨٥ ، وفيه يقول المويلحي أن السلطات العثمانية أمرته أن يكتب مذكرة يذكر فيها كل ما رآه وسمعه وفعله في لندن ، وأنه يقيم مع اسماعيل جودت . وفي يومية ٢٣ سبتمبر نعرف من بلنت أن المويلحي كتب اليه يقول أن السلطان سيرسل مندوباً لمقابلة الأفغاني في أوروبا . ويرجح بعض الباحثين أنه أرسل منيف باشا . هذه الخطابات وغيرها كلها موجودة في الوثائق البريطانية مترجمة إلى اللغة الفارسية التي كانت بين اللغات الشرقية لغة الدبلوماسية الدولية ، كما كانت اللغة الفرنسية بين اللغات الغربية في القرن التاسع عشر .

وفي التقرير الذي كتبه ابراهيم المويلحي عن نشاطه ومشاهداته وملاحظاته في

أوروبا منذ ترك استانبول حتّى عاد اليها ، روى المويلحي مغامراته مع الخديو اسماعيل وجريدة «الإتحاد» الباريسية ، و«العروة الوثقى» : «التي دافع فيها الأفغاني عن الأمبراطورية والمسلمين ، ودعا فيها للوحدة الإسلامية تحت قيادة أمير المؤمنين. وقد اغتم الخديو السابق لظهور هذه الجريدة في هذا الإتجاه ، لأنّها كانت ضدّ أهدافه ومحبطة لآماله ... » ثم تحدّث عن زيارة الأفغاني للندن وصلاته بزعماء حزب المحافظين فبالغ مبالغات غريبة لا نعلم إن كانت من وحي عقله أم من وحي عقل الأفغاني ، فزعم أنه «لما سقطت وزارة جلادستون استدعت الوزارة الجديدة السيد جمال الدين إلى لندن» (!) «ويوم وصوله إلى لندن زاره اللورد راندولف تشرتشل ثم اللورد سالسبوري» (!). ولكن المهم هو الصورة التي رسمها المويلحي عن ولاء الأفغاني للسلطان : قال أن الإنجليز كانوا مهتمين بمعرفة رأي الأفغاني في موقف مسلمي الهند وأفغانستان من روسيا ، وأنه اقنع بعض الوزراء البريطانيين بأن صداقة العالم الإسلامي يمكن أن تشتري بإقامة رابطة دينية بينهم تحت قيادة الباب العالي «أما اقناع الوزراء الآخرين فقد أجله السيد حتى أعرض هذا الأمر على الحضرة الشاهانية . وهو الآن في انتظار الردّ». أما بالنسبة للإحتلال البريطاني لمصر فالأفغاني ، في تقرير ابراهيم المويلحي للسلطان عبد الحميد ، قال للإنجليز :

«ثم إن فرض الحماية على مصر سيلهب الحركة السودانية ولا بدّ أنه سيؤدّي بسكان مصر جميعاً إلى الإنضمام لهذه الحركة ... إن فوهات مدافعكم لن تستطيع إخماد هذه الحركة ، ولن تستطيع أسلحتكم قمعها ، وإنما اسم الخليفة السلطان وحده يمكن أن يخمدها ويقمعها ... وقد اقتنع مستر وولف بأنه لا ينبغي وضع مصر تحت الحماية .

«والسيد جمال الدين يرفع الى الباب العالي رأيه بأن البريطانيين بحاجة إلى الأمبراطورية العثمانية لأنّهم بحاجة إلى المحافظة على ممتلكاتهم في مواجهة العدو. ولو اتبع البريطانيون سياسة ترضي الباب العالي فلن يجدوا دولة اجنبية تعارض ذلك . وهو يقترح أنه لو أمكن الوصول إلى اتفاق مع البريطانيين بشأن تحديد موعد للجلاء

عن مصر، فسوف تحل المشكلة السودانية على الفور باسم جلالة الخليفة، أمير المؤمنين، دون لجوء إلى استعمال السلاح. وهو سيقوم بهذه الخدمة عندما تصله موافقة الخليفة عليها».

ونفهم من هذا أنه يقول بلباقة أنه يعرض خدماته على السلطان عبد الحميد لإخماد الثورة في السودان بطريقة سلمية باسم الخليفة السلطان، أي على أساس أنه مفوض الخليفة السلطان. ومن كان يملك هذه القوة لا يمكن الاستغناء عنه طبعاً في حكم السودان. باختصار: كانت سياسة الأفغاني لمصر والسودان تقوم على إعادة مصر والسودان الى حظيرة الدولة العثمانية والقضاء على كل حركة استقلالية فيها عن الباب العالي مقابل إجلاسه على عرش السودان. وقد قيل كل هذا الكلام بكل لباقة ممكنة. وهذا معنى برقية راندولف تشرتشل الى درموند وولف التي تقول «إن جمال الدين يأمل أيضاً ألّا تناقشوا المسألة المصرية مع السلطان منفصلة عن المسألة الأشمل، وهي مسألة الحلف الإسلامي». فجلاء الإنجليز عن مصر لم يكن من أجل المصريين وإنما كان ورقة للمساومة لتحقيق التقارب بين انجلترا وتركيا وإقامة الحلف الإسلامي بقيادة تركيا الذي تحتاج إليه انجلترا في صدّ التوسّع الروسي.

وفي ٢٨ سبتمبر ١٨٨٥ كتب المويلحي إلى الأفغاني يقول أنه قدم بالاشتراك مع اسماعيل جودت مقترحات الأفغاني الى السلطان وهما في انتظار الردّ، وأنه في انتظار تعليماته بشأن كيفية معاملة وولف. ثم يقول المويلحي:

«وقد عثرت على خطابات متبادلة بين حليم باشا والشوباشي والشيخ محمد عبده ونسختها لك وأرفق مع هذا الصور المنسوخة، وكذلك أبو نضارة المخادع. وقد اكتشفت أن محمد عبده أخذ باسمك من تونس ٨٠,٠٠٠ فرنك («أي ٤٠٠٠ جنيه» ل. ع.) وأن خير الدين تبرع بمبلغ ٥٠٠٠ فرنك، وقد وعدني خير الدين بأنه سيحاول أن يأتيني بقائمة المتبرعين. وأهل تونس ما دفعوا الأموال إلّا بسبب اسمك واسم جريدتك». («الوثائق البريطانية»، المصورات ٩٨ — ٩٩).

وهذا الإتهام العلني لمحمد عبده باللصوصية ، لأنّه جمع باسم الأفغاني و« العروة الوثقى » من تونس وحدها مبلغاً قوته الشرائية تعادل بين ٤٠,٠٠٠ جنيه و٨٠,٠٠٠ جنيه بأسعار اليوم ، واضح أن مصدره هو خير الدين باشا الزعيم التونسي اللّاجىء من الإحتلال الفرنسي إلى البلاط العثماني . والخطابات المنسوخة نفسها ليست فيها أرقام . ومعروف أن محمد عبده انفصل نهائياً عن الأفغاني منذ رحلته في أواخر ١٨٨٤ بعد توقّف « العروة الوثقى » في باريس ، وأنه سافر من تونس إلى بيروت مباشرة حيث أقام حتّى عودته الى مصر من المنفى في ١٨٨٨ . وكل هذه تشهيرات مستبعدة لأنّ محمد عبده ، لو كانت لديه هذه الملكات للنصب والإحتيال ، لما احتاج إلى العودة إلى وطنه ولآثر أن يعيش أفاقاً دولياً يتنقل بين عواصم العالم كما فعل بعض معاصرية . والمويلحي يختم خطاب ٢٨ سبتمبر إلى الأفغاني بطلب المال ، كأنما الأفغاني مصدر تمويل . أما من أين كان الأفغاني ينفق في باريس ولندن بعد إغلاق « العروة الوثقى » ، فليست هناك وثائق حتى الآن عن مصادره المالية .

أياً كان الأمر فقد فشلت كل هذه المشروعات الهوائية . فبعثة درموند وولف إلى استانبول انتهت بالفشل لأن وولف عملياً وعدته تركيا بالجلاء عن مصر بشرط بقاء جيش الإحتلال البريطاني فيها ! أي كلام . وفي يومية ٧ أكتوبر ١٨٨٥ يدون بلنت أنه تلقى خطاباً من ابراهيم المويلحي يقول فيه « إن السلطان نسي كل شيء عن وولف وانجلترا وكل شيء إلّا روميليا » . وفي يومية ٨ أكتوبر ١٨٨٥ يدون بلنت مشروعاً هوائياً جديداً للأفغاني شرحه لبلنت في حديثه معه قال بلنت :

« حديث طويل مع جمال الدين حول آمال المستقبل في استانبول : إنه يؤيّد فكرة أن المهدي أو خلف المهدي يحتل مكان السلطان (« ! ! ! » ل . ع .) ، أو أن يفعل ذلك الشريف عون أو إمام صنعاء — فأي من هؤلاء كان في رأيه يمكن الآن أن يتولّى القيادة . ولكن استانبول يجب أن تبقى مقرّ الخلافة ، لأنّ بلاد العرب أو افريقيا لن تكون إلّا مجرّد أماكن للمنفيين . وبين أشياء أخرى قال لي أنه هو نفسه الذي اقترح على الشريف الحسين أن يطالب بالخلافة . ولكن الشريف الحسين أجابه

بأن ذلك مستحيل دون سند مسلح ، والعرب لا يمكن أن يتحدوا إلا باسم الدين . وأرى جمال الدين الآن شديد الرغبة في السفر إلى الشرق من جديد . وهو يقول إنه لن يذهب إلى استانبول إلّا إذا دعاه السلطان ، وقد اتفقنا على أننا ، إذا لم أنجح في الإنتخابات في دائرة كامبرويل ، سوف نذهب معاً إلى إمام صنعاء باليمن ونرفع هناك راية الخلافة ، كما كنت قد اعتزمت أن أفعل منذ أربع سنوات» («جوردون في الخرطوم» ، ص ٤٩٢).

وهكذا انتهى كل شيء إلى لاشيء إلّا هذه الأوهام الجديدة . وحصيلة شهر أكتوبر ١٨٨٥ في الوثائق البريطانية طائفة من المراسلات بين المويلحي وجودت والأفغاني تشير كلّها إلى أن الأفغاني فقد الثقة في اسماعيل جودت ، واقتربت نهاية هذه المرحلة . وقد كان الأفغاني مقيماً في دار بلنت في جيمس ستريت طوال إقامته في لندن . وأخيراً طلب منه بلنت أن يغادر داره ليقيم في بيت آخر ، بعد حادث سخيف . اثنان من أصدقاء الأفغاني هما محمد وهبي بك وآخر اسمه عبد الرسول كانا في زيارته وتشاجرا شجاراً عنيفاً صاخباً في مناقشاتهما السياسية انتهى بأن كلاً منهما ضرب الآخر على رأسه بالشمسية وطلب إليهما بلنت أن ينصرفا من بيته ، فخرجا وتبعهما الأفغاني . واختفى الأفغاني يومين أو ثلاثة اختفاء غامضاً ثم عاد إلى دار بلنت . وكان بلنت قد قرّر أن ينهي ضيافة الأفغاني وأبلغه بذلك . كتب بلنت يقول : «لقد أقام معي في داري ثلاثة أشهر ، وهذه هي مدة الضيافة العربية كاملة ... إن جمال الدين كان رجلاً عبقرياً أثرت تعاليمه تأثيراً لا يمكن الغض من جسامته على حركة الإصلاح الإسلامي في الثلاثين سنة الأخيرة . وأنا أشعر بالشرف العظيم لأنّه عاش ثلاثة شهور تحت سقفي في انجلترا . ولكنه كان رجلاً برياً كل ما فيه آسيوي وليس من السهل تأنيسه للعادات الأوروبية ...».

ومضى الأفغاني مغضباً من كل شيء : حانقاً لفشل مهمة درموند وولف ، حانقاً لأن بلنت أساء معاملة ضيفيه ، «حانقاً على كل ما هو إنجليزي» كما يقول بلنت . وبعد أيّام قليلة ترك انجلترا جملة قاصداً روسيا في اوائل ربيع ١٨٨٦ عن

طريق إيران ، هناك ليؤلب الروس على الإنجليز. ولكن هذه قصة أخرى لا تدخل في التاريخ المصري الحديث ، وإنما تدخل في تاريخ إيران وتركيا قبل أي شيء آخر.

لوس أنجليس ٦ يناير ١٩٧٥

●

يعقوب صنوع

(١٨٣٩ — ١٩١٢)

(١)

اختلف الناس في نطق اسمه . فأغلب الناس تسمّيه «يعقوب صَنُّوع» ، على وزن «فهّوم» و«دبّوس» و«برسوم» و«محمود» . وقد كنت شخصياً أنطق اسمه على هذا النسق ، حتّى صحّحني أستاذ يهودي مصري تعرّفت اليه عام ١٩٧٤ في جامعة كاليفورنيا (لوس انجليس) ، هو المرحوم الأستاذ هارون حداد الذي كان يعرف أسرة صنوع في باريس معرفة شخصية . قال لي الأستاذ حدّاد : «لا تقل صَنُّوع ، على وزن دبّوس وبرهوم ومحمود ، ولكن قل : صَنْوَع ، على وزن خَرْوَع وعنبر وفَلْتَس» . وقد كان في هارون حداد نفسه شيء من يعقوب صنوع ، فقد كان يهودياً مصرياً وطنياً يدافع عن مصر في باريس ولوس انجليس بقلمه ولسانه بعد أن طرد من مصر أيّام عبد الناصر بعد العدوان الثلاثي حتى توفي عام ١٩٧٨ ، وكان يترجم في أوروبا وأمريكا الأدب العربي الحديث إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، فكان موضع اضطهاد اليهود كما كان موضع اضطهاد المصريين منذ ١٩٥٢ . أما قبل ١٩٥٢ فقد كان صحفياً مصرياً وفدياً يعمل مديراً لتحرير جريدة «النداء» التي أسّسها فؤاد سراج الدين باشا في آخر سنوات الوفد .

وفي عبد الله النديم أن اسم يعقوب صنوع كان جيمس سنوه ، وجيمس James هو الصيغة الإنجليزية من اسم «يعقوب» (Jacob بالفرنسية) ، وهو يذكرنا بالإسم الذي كان يعقوب صنوع يسمّي به نفسه وهو في باريس بعد نفيه من مصر ، وهو James Sanua ، أي «جيمس صنوا» ، وهذا يؤيّد أن يعقوب كان

«صنواً» وليس «صنوع»، لأن عبد الله نديم خالطه سنوات في السبعينات من القرن الماضي، مسرحياً وصحفياً، فهو لا بدّ كان يعرف كيف كان صَنوع يسمي نفسه ويسميه الناس من جيله.

وأياً كان النطق الحقيقي لاسم يعقوب صنوع، فقد ولد يعقوب صنوع لأسرة يهودية مصرية إيطالية في ٩ فبراير ١٨٣٩. فالمعروف عن أمه سارة أنها كانت يهودية مصرية من مواليد القاهرة. أمّا أبوه رفائيل صنوع، فقد كان من أسرة يهودية إيطالية هاجرت إلى مصر، وكانت تتمتّع بالحماية أو الرعوية البريطانية على الأقل منذ ١٨٦٣. واختيار يعقوب صنوع لاسم «جيمس» وهو في فرنسا، وهو الصيغة الإنجليزية من اسمه، يوحي بأنه كان مسجلاً فعلاً لدى السلطات البريطانية في مصر بالصيغة الإنجليزية من اسمه، وأن هويته كانت معروفة، غالباً منذ ميلاده، في الوثائق الرسمية الإنجليزية، باسم «جيمس» ممّا جعل من العسير عليه في فترات حياته التالية أن يختار صيغة أخرى من اسمه خشية ضياع الرعوية نتيجة البلبلة.

وفي كتاب الدكتورة ايرين جندزير Irene Gendzier «رؤى يعقوب صنوع العملية» The Pratical Visions of Yaqûb Sanua (هارفاد ١٩٦٦) يرد اسم قريب من اسم صنوع أو سَنْوَهْ» كما يقول النديم، هو اسم «اسحق سناه» Isaac Senah، باحتمال قرابته من يعقوب صنوع. ففي سجلات القنصلية البريطانية بالإسكندرية يرد اسم «اسحق سناه» هذا على أنه تاجر يهودي من جبل طارق استقر في الاسكندرية عام ١٨٨٨. وقائمة القنصلية البريطانية بالاسكندرية مدونة في ١٨٨٩، أي بعد الإحتلال البريطاني لمصر بسبع سنوات. (F.O.78 /4336مرفق "p" في كوكسون Cooksonرقم ٢٠ بتاريخ ٨ يونيو ١٨٨٩). وفي صدر القائمة ديباجة تقول: «أكثر هذه الأسماء سجلت في هذه القنصلية منذ ١٨٦٣، وهو عام تطبيق نظام التسجيل في مصر». وفي ١٨٨٨ كان يعقوب صنوع نفسه مقيماً في باريس، فإذا كانت هناك صلة قرابة بينه وبين اسحق سناه هذا،

فمعنى ذلك أن فرعاً أو فروعاً من الأسرة ظلّت تتردّد على مصر حتّى بعد نفي يعقوب صنوع .

وقد تراسلت الدكتورة ايرين جندزير ، مع أحد أحفاد يعقوب صنوع يقيم في اسرائيل ، اسمه جوزيف صنوع Joseph Sanua ، فجاءها منه خطاب مؤرخ في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٨ يقول إن أسرة صنوع كانت أصلاً تعيش في أسبانيا ، وأن اسمها الأصلي كان «سڤيللا» Sevilla (اشبيلية) تيمناً باسم البلد الذي كانت تعيش فيها ، وأن هذه الأسرة هاجرت من أسبانيا الى ليجهورن Leghorn ، أي ليڤورنو Livourno بإيطاليا ، أيّام محاكم التفتيش واضطهاد اليهود في عهد فرديناند في أواخر القرن السادس عشر ، ومن ثم إلى أمصار الأمبراطورية العثمانية . وفي أثناء هذه التنقلات حرف اسم «سڤيللا» Sevilla إلى Sanua . وهذا تخريج مستبعد إلّا إذا كان التحريف أولاً من Sevilla إلى «ساڤوا» Savoie ثم إلى Sanua («صَنْوَع»)، وهو جائز لأنّ مذكرات عبد الله النديم السياسية لا تتحدّث عن جيمس «سانوه» ولكن عن جيمس «ساڤوه» ، أي ساڤوا (أنظر خلف الله . ص ١ / ٥٤) . وعلى كل فإن هناك خطاباً من جوزيف صنوع إلى ڤكتور صنوع ، مؤرخاً في ١٧ مارس ١٩٥٩ ، يقول إن أسرة صنوع «مسجلون على أن أصلهم من ليڤورنو». أقول إنه مجرد «جائز» لأنه من غير المفهوم أن يسمى صنوع نفسه «ساڤوه» Savua بينما هو يسمّي نفسه في باريس بعد نفيه Sanua ، أي غير مفهوم أن يتمسك صنوع في مصر باسمه العربي أمام أصحابه ثم يتمسك أمام الملأ باسمه العربي في مصر وخارج مصر. فإذا كانت هذه الأنساب من فولكلور العائلة فهي غير مقنعة . وبالمثل فإن العلاقة بين اسم «سناه» Senah واسم «صنوع» أو «سانوا» قابلة للمناقشة .

المظنون إذن أن الأب ، «رافائيل صنوع» هاجر من الميناء الإيطالية ، ليڤورنو ، إلى القاهرة في عهد محمد علي . ومن الطبيعي أن نفترض أنه هاجر إليها شاباً عزباً أو ربما غلاماً في كفالة أبيه ، لأننا نسمع عنه في الثلاثينات من القرن الماضي يتزوج من

سارة اليهودية المصرية وينجب منها «يعقوب» في ١٨٣٩ ، فهو إذن قد تزوجها في تاريخ سابق . وفي مذكرات يعقوب صنوع التي كتبها في باريس بعد نفيه Mémoires قصة طريفة غريبة ، وهي أنه كان خامس ابن تنجبه سارة ، وأن سارة فقدت أبناءها الأربعة الأول في وباء ، فلما حملت يعقوب خشيت أن يلحق بإخوته فاستخارت أمام مسجد الإمام الشعراني في القاهرة ، فأفهمها أن سبيلها الوحيد هو أن تنذر مولودها للإسلام ، ففعلت ذلك ووفت بنذرها ، وهكذا ولد يعقوب صنوع ونشأ مسلماً أو شبه مسلم . ولكننا نسمع عنه فيما بعد ، بعد نفيه على الأقل أنه ارتدّ إلى اليهودية وأنه مات يهودياً دون أن يتخلّى عن تعاطفه مع الاسلام . على كل فهذه القصة الغريبة لها جملة دلائل . فهي تدلّ أولاً على أن رفائيل صنوع تزوج أو كان متزوجاً من سارة نحو أو قبل ١٨٣٠ على افتراض أنه كان هناك عامان بين كل طفل وآخر في أسرة رفائيل صنوع . وهي تدلّ ثانياً على أن أسرة سارة اليهودية المصرية كانت تعيش لفترة طويلة في حارة اليهود بالقاهرة ، ربما أباً عن جد ، تحيط بها بيئة إسلامية . بما جعل سارة تتشرّب الفولكلور الديني المصري الذي يجعل أبناء الأديان الثلاثة في الحالات المستعصية يلوذون بأولياء الأديان الأخرى . وقد أتاحت هذه التنشئة المصرية ليعقوب صنوع الإندماج الكامل في الحياة المصرية وفي الحياة الثقافية المصرية .

ونحن لا نعرف ماذا كان موقف الأب رفائيل من معتقدات زوجته سارة ، فنحن لا نسمع عن أزمة اكتنفت تنشئة يعقوب الصغير في طفولته وصباه . كل ما نعرفه أن يعقوب صنوع في صباه تعلّم مبادىء الإسلام وأنه حفظ القرآن . كذلك نعلم أنه تعلّم العبرية أيضاً إلى جانب العربية ، ليقرأ التلمود والمِشْنَه ، وليشارك أباه في إقامة شعائر الدين اليهودي . وحين تزوج يعقوب صنوع في باريس ست سنوات بعد نفيه ، أي في ١٨٨٤ ، من آنسة تسمّى مدموازيل بلومنتال Melle Blumenthal تزوج في معبد يهودي . وحين توفي في ١٩١٢ دفن في مدافن اليهود بباريس . كذلك كان يعقوب صنوع في باريس على علاقة حميمة بعدد من الأسر اليهودية هناك ،

مثل عائلة سالومون Salomon وليڤي Lévy وكوهين Cohen وساسون Sassoon أما مدى «إسلام» يعقوب صنوع فنحن لا نعرف من أغواره إلّا أن نشأته وتعليمه الأساسي جعلاه شديد الفهم والتعاطف مع قضايا العالم الإسلامي.

كذلك نحن لا نعرف الكثير عن تعليمه الباكر، إلّا أنه كان أشبه شيء بالطفل المعجزة. فنسمع عنه أنه كان في التاسعة من عمره يقرض الشعر بثلاث لغات: العربية والإيطالية والفرنسية، وأنه في سن الثانية عشرة كان يقرأ القرآن بالعربية والتوراة بالعبرية والإنجيل بالإنجليزية. وكانت الإيطالية والتركية هما اللغتان الأم في بيته: الإيطالية لأن أباه كان ايطالي الأصل، والتركية لأن المجتمع الرسمي الذي كان أبوه يعيش معه كان مجتمعاً تركياً. ويبدو أن مدرسته الأولى كانت مدرسة فرنسية. فهو إذن كان يكلّم أباه بالإيطالية وأمّه بالعامية المصرية ومعارف أبيه من الحكّام والموظفين بالتركية أما دراساته فكانت عربية وعبرية وفرنسية وانجليزية. وقيل إنه كان يعرف ست لغات أخرى. ففي پول دي بينيير Paul de Baignières أن يعقوب صنوع كان يعرف الألمانية والبرتغالية والأسبانية والمجرية والروسية والبولندية، والأغلب أن هذه مبالغات.

ونعرف عن رفائيل صنوع أنه كان موظفاً في حاشية الأمير أحمد يكن ابن أخت محمد علي الذي كان قائد الحملة المصرية على اليمن والحاكم العام على الحجاز. وتقول إيرين جندزير إن رفائيل صنوع كان مستشاراً للأمير أحمد يكن، وهذه صفة غامضة لا يستدل منها على شيء. ومن خلال أحمد باشا يكن دخل رفائيل صنوع البلاط المصري وتعرف على رجالات الدولة. ولكن هنا أيضاً لا نعرف له صفة محددة:

لم يكن في مصر كلّها نحو منتصف القرن التاسع عشر، إلّا نحو ٢٠٠ يهودي إيطالي. نعرف هذا من كتاب القاضي المختلط بيميلين P. Van Bemmelen المسمى «مصر وأوروبا» L'Egypte et l'Europe (ليدن ١٨٨٢)، وكذلك من كتاب

جون نينيه John Ninet «في بلاد الخديويين» Au Pays des Khédives (باريس ١٨٩٠). أما عدد اليهود جملة فهو في ادوارد لين Edward Lane نحو ٥٠٠٠ يهودي. وهو في كلوت بك Clot Bey نحو ٧٠٠٠ يهودي، يدخل فيهم اليهود القراءون. وهذان الإحصاءان ينصرفان إلى نهاية حكم محمد علي أي حول ١٨٤٠. وفي ادوارد لين أن تعداد مصر يومئذ كان نحو ٢ مليون نسمة وأن أكثر اليهود كانوا مركزين في القاهرة والاسكندرية. وفي نهاية القرن التاسع عشر ارتفع عدد اليهود المقيمين في مصر إلى ٢٠٠ و٢٥ من مجموع السكان البالغ ١٣٧ و٧٣٤ و٩ نسمة.

وقد وصف ادوارد لين حالة اليهود في مصر في عهد محمد علي بأنهم رغم معاملتهم معاملة الذميين عامة، أي كمواطنين من الدرجة الثانية، إلّا أنهم كانوا يعدون أقل بمراحل من المسيحيين، ورغم أن الشريعة الإسلامية كانت تضمن لهم حقوق الذميين القانونية، إلّا أن الرأي العام كان يحقرهم تحقيراً خاصاً. ومن هنا لجأ أكثرهم إلى الخروج من الرعوية العثمانية والدخول في رعوية دولة أوروبية لينتفع بالإمتيازات القانونية والحماية الفعلية التي كانت تبسطها الدول الأوروبية على رعاياها في مختلف أمصار الأمبراطورية العثمانية. وقد انتفع رفائيل صنوع من رعويته الإيطالية وانتقلت هذه الرعوية منه إلى ولده يعقوب رغم أن يعقوب صنوع كان من مواليد القاهرة. وبالطبع لم يتمتع بهذه الإمتيازات الأجنبية إلّا القادرون على شرائها من أبناء الأقليات الدينية كالأرمن واليهود وبعض الشوام. وهكذا نجا يعقوب صنوع، بوصفه رعية إيطالية، من مشقات الحياة التي كان يتعرّض لها فقراء اليهود في مصر. ولكن وضع الأقليات الدينية تحسّن نسبياً في عهد الخديو اسماعيل.

على كل فهناك قصة معروفة عن يعقوب صنوع، وهي أنه عندما كان في الثانية عشرة من عمره اصطحبه أبوه إلى الأمير أحمد يكن ليلقي بين يديه قصيدة أنشأها في مدح الأمير، ليتيه الأب فخراً بابنه النابغة، وربما طلباً للأنعام. ويروي أن الغلام أبى أن يقبّل يد الأمير قائلاً إن الأمير ليس إماماً ولا قساً ولا حاخاماً حتّى يقبل يده.

ودهش الأمير من جرأة الغلام ولكنه لم يمتعض ، بل قرّر إيفاده على نفقته في بعثة إلى ايطاليا ليتعلّم الفنون والآداب . وهكذا قضى يعقوب صنوع ثلاث سنوات من ١٨٥٢ إلى ١٨٥٥ يتعلم في ليڤورنو ، أي بين الثالثة عشرة والسادسة عشرة من عمره . وفي مقال لجوزيف صنوع أن يعقوب صنوع درس في تلك الفترة الإقتصاد السياسي والقانون الدولي والعلوم الطبيعية والفنون الجميلة . ولأن بعثته كانت شخصية ، فقد نجا يعقوب صنوع من دراسة الطب أو الهندسة أو العلوم العسكرية كما كان متبعاً في أيّامه في بعثات الدولة .

وأنا ، على عكس الدكتورة ايرين جندزير ، لست أشك في أن هذه البعثة الأوروبية بين سن ١٣ و١٦ ، كانت العامل الأول في ثورية يعقوب صنوع ، فهي فترة التكوين الأساسية في حياته ، وهي بوتقة الاختمار الفكري في سن المراهقة والتمرد الطبيعي الذي ألهب في يعقوب صنوع الظمأ إلى التحرر الفكري والوطني والإجتماعي والثورة على الطغيان والاستغلال والقيود .

يهودي مصري إيطالي يافع في ليڤورنو وفلورنسا بإقليم توسكانيا ، أهم مركز من مراكز حركة تحرير إيطاليا من نير الإحتلال النمسوي ، ومنبع الدعوة إلى حركة الوحدة الإيطالية . صوت ماتزيني المجلجل ما زالت تتجاوب أصداؤه في سهول توسكانيا ووديانها ، أن هبوا لتحرير إيطاليا من نير الحكم الأجنبي وضموا الصفوف مع أهل روما لتقاتلوا عدو الوطن وتوحدوا بلادكم تحت حكم وطني جمهوري مؤسّس على الحرية والمساواة والإخاء (كان ماتزيني يؤلب الجماهير في توسكانيا في ١٨٤٩ قبل وصول يعقوب صنوع بثلاث سنوات) . الجمعيات السرية للتحرير الوطني تملأ إيطاليا ، ولا سيما توسكانيا : «ايطاليا الفتاة» ، الكاربوناري ، والماسون الأحرار . يهود إيطاليا المسحوقون تحت الكعب الأمبراطوري يشعلون نار الوطنية والحرية حيثما وجد احتلال أو وجد استعباد في أرجاء امبراطورية النمسا والمجر . ماتزيني يعلن الجمهورية في روما عام ١٨٤٩ ، ولكنها تتحطم بالتدخل العسكري الأمبراطوري الفرنسي أيّام نابوليون الثالث . لقد شهد يعقوب صنوع وهو في سن

التكوين قمة الغليان الإيطالي في طلب الحرية والوحدة والاستقلال. فعاد إلى مصر وقد تبلورت في نفسه كل هذه المعاني، وتبلور معها شيء آخر وهو التواجه الحضاري بين الشرق المتآكل بالأفكار والتقاليد والمؤسسات البالية، والغرب الناهض بالعلوم والفنون والآداب.

وعند عودة يعقوب صنوع إلى مصر في ١٨٥٥، في أوائل حكم سعيد، وجد نفسه فجأة مسئولاً عن إعالة أسرته وهو بعد في السادسة عشرة أو السابعة عشرة من عمره، ففي خلال ستة شهور من عودته، توفي راعيه ومخدوم أبيه الأمير أحمد يكن، ثم توفي أبوه، واضطر يعقوب صنوع أن يعمل من أجل الرزق بدلاً من أن يتمّ تعليمه ويوسع ثقافته. فاشتغل أولاً مدرساً للغات الأجنبية يعلم أولاد الأسرة المالكة في البلاط ويعلم أبناء العائلات في القاهرة، وعاش منزوياً نحو ثمان سنوات، أي طوال عهد سعيد، حتّى تولّى الخديو اسماعيل عرش مصر في ١٨٦٣.

وفي خلال هذه السنوات الثمانية كان يعقوب صنوع قد سار الى النضج الفكري والفني، وضعفت روابطه بالطبقة الحاكمة وقويت روابطه بالمثقّفين، فعيّن في ١٨٦٣ مدرساً للغات الأجنبية في مدرسة المهندسخانة، وهي وظيفة شغلها خلال السنوات الست التالية، أي بين سن الرابعة والعشرين وسن الثلاثين على وجه التقريب. وقد كانت هذه الفترة ذات أهمية خاصة في حياته وفي حياة مصر، فمن خلال عمله كأستاذ للغات في «الجامعة»، اتسعت دائرة تأثيره بين المثقفين من طلّاب الهندسة والعلوم العسكرية والحقوق والإدارة. واستطاع أن يفجر في تلامذته من الشباب الوطنية وحب الحرية والمدنية وحقوق الإنسان. ولم تكن لغة التدريس في مدرسة المهندسخانة هي العربية أو التركية بل كانت الفرنسية أو الإنجليزية بحسب اختيار الطلاب. وقد كانت هذه إحدى المدارس العليا المتخلّفة من عهد محمد علي العظيم، وكانت أهم فروع الدراسة فيها هي المدفعية والهندسة البحرية والطرق والكبارى والتعدين، وكل ما يحتاج في دراسته إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية. وقد دعمها اسماعيل بقوة حتى غدت من المعاهد الهندسية المعترف بها في العالم.

والمهم في كل هذا أن جيل الضباط الذي علمه يعقوب صنوع في مدرسة المهندسخانة ، كان أكثرهم نفس الجيل القلق الذي انضم الى عرابي في الثورة العرابية ، كما لاحظ ادوار جويون Edward Guillon في ١٨٨٥ [١] ، كذلك كتب جون نينيه يقول : « وإلى حد كبير كان يعقوب صنوع هو السبب في أن الجيش تشرب فيما بعد مبادىء الحرية التي حير أوروبا ظهورها في هذا القطاع غير المنتظر[٢] » . وفي إيرين جندزير أن عرابي نفسه تعلّم في مدرسة المهندسخانة ، وهي تظن أنه تعرّف فيها على يعقوب صنوع .

---

(1) Guillon: Notes pour l'histoires de notre temps: L'Egypte contemporaine et les intérêts français. Grenoble, 1885, p. 27.

(2) Ninet: "The Origin of the National Party", P. 127.

(٢)

المعروف أن يعقوب صنوع أسّس مسرحه عام ١٨٧٠ تحت رعاية الخديو اسماعيل وبتشجيعه ، ولكن هذه الرعاية الملكية لم تدم طويلاً بسبب غضب اسماعيل فيما يقال من إحدى مسرحياته الإجتماعية الساخرة ، وهي « الضرتان » ، التي يهاجم فيها يعقوب صنوع تعدّد الزوجات ، وهو تفسير يحتاج في حدّ ذاته الى مراجعة لأنه غير مقنع . بعد سنتين ، أي في ١٨٧٢ ، من الرعاية الملكية الكاملة الشاملة ، حل الفتور الملكي الكامل الشامل ، فاضطر يعقوب صنوع إلى إغلاق مسرحه سنوات طويلة ، ولم يعد افتتاحه إلّا في أواخر السبعينات قبيل نفيه من مصر بأمر اسماعيل عام ١٨٧٨ .

وفي الوقت نفسه يقال لنا بما يشبه الاجماع ، استناداً إلى ما كتبه يعقوب صنوع عن نفسه ، وما كتبه عنه معاصروه وما ردّدوه دارسوه ، أن يعقوب صنوع ترك لنا ٣٢ مسرحية أخرج أكثرها في مصر (كما جاء في كتاب « أبو نضارة » للدكتور ابراهيم عبده وكتاب دراسات في المسرح العربي والسينما العربية » Studies in the Arab Theater and Cinema لجاكوب لاندو Jacob Landau ، الخ ...) وقد استطاع الدكتور أنور لوقا في بحثه « مسرح يعقوب صنوع » أن يثبت أن بعض هذه المسرحيات لم تكن إلّا فصولاً في مسرحيات أخرى . ولكن اكتشاف أنور لوقا لستّ مسرحيات مجهولة لا يغير العدد كثيراً .

هذا المحصول الوفير لم يكن في الإمكان أن يكون ثمرة سنوات قليلة في

السبعينات ، ولذا فمن المنطقي أن نفترض أن نشاط صنوع المسرحي بدأ في الستينيات ، أيام أن كان يدرّس اللغات في مدرسة المهندسخانة . ثم إنه ينبغي ألّا ننسى أن يعقوب صنوع بدأ أول محاولة مسرحية له وهو بعد غلام في الثانية عشرة من عمره ، أي حتّى قبل سفره إلى ليڤورنو ، ما يدلّ على تكشف موهبته المسرحية في سن مبكرة . ولا أحد يعرف حتّى الآن كيف اكتشف يعقوب صنوع فن المسرح في هذه السن الباكرة : هل كان ذلك نتيجة مشاهدة السامر المصري أو تقليداً لنصوص مسرحية فرنسية أو إيطالية كان يدرسها في المدرسة أو تأثراً بشيء رآه في صباه من عمل الفرق الشامية الجوّالة التي بدأت تزور مصر في هذا التاريخ الباكر ، أي نحو ١٨٥١ . على كل ففن التمثيل ، بحسب ما ذكر لنا جيراردي نرڤال Gérard de Nerval في كتابه «رحلة في مصر وفي الشرق» Voyage en Egypte et en Orient (١٨٤٠) كان معروفاً في مصر في زمن محمد علي الذي قال لنا نرفال إنه أقام حفلاً في أحد قصوره ابتهاجاً بختان أحد أحفاده ، وقدّمت في الحفل كوميديا محلية تصور تدخّل الباشا لرفع الظلم عن الفلاح . كذلك يحدثنا نرڤال عن فرق «المحبظين» الجوّالة التي كانت تعرض التمثيليات في الأسواق . ولعلّها فرق من فناني «التحطيب» أي أن الكلمة أصلاً هي «المحطبين» ، وقد أساء نرڤال نطقها أو نقلها .

أما يعقوب صنوع نفسه فيقول لنا إن اهتمامه بفن المسرح بدأ بعد أن شاهد عروضاً من موليير وشريدان وجولدوني . ولا أحد يعرف إن كان ذلك قد جرى أيّام إقامته في ليڤورنو بين سن ١٣ و١٦ سنة ، أم في القاهرة أيّام الخديو اسماعيل حين كانت الفرق المسرحية الإيطالية والفرنسية تتوافد على مصر موسمياً حتّى قبل افتتاح قناة السويس وبناء الأوبرا في ١٨٦٩ . وفي چيرار دي نرڤال وصف لعروض مسرحية كانت تقدّمها فرق أجنبية زائرة على خشبة مسرح في جهة الموسكي في أيّام محمد علي ، نحو ١٨٤٠ ، وكان يحضرها إلى جانب الأجانب المحليين جمهور ملحوظ من الوجهاء والأعيان المصريين والأتراك ، العارفين باللغات الأجنبية ، في صحبة نسائهم اللواتي كن يسدلن البراقع كلما أسدل الستار بين الفصول .

وقد كان أشهر دليل على اهتمام الخديو اسماعيل بالمسرح أنه أنشأ دار الأوبرا عام ١٨٦٩ لتواكب احتفالات افتتاح قناة السويس، وكلّف ڤيردي أن يؤلّف لها أوبرا «عايدة» لتقدم في حفلات الافتتاح، ولكن «عايدة» لم تتم في الموعد المحدّد، فقدمت أوبرا «ريجوليتو» بدلاً منها ثم قدمت «عايدة» بعد إتمامها في ١٨٧١. ولكن إلى جانب دار الأوبرا أنشأ اسماعيل مسرحاً آخر هو مسرح «الكوميدي» في الأزبكية، عام ١٨٦٩، بحسب أقوال باربر Barbour في كتابه «المسرح العربي في مصر» The Arabic Theater in Egypt أو عام ١٨٦٨ بحسب أقوال أومبرتو ريتزيتانو Umberto Rizzitano. وكذلك أنشأ اسماعيل في الاسكندرية مسرحين: مسرح زيزينيا Zizinia ومسرح الفيري Alfieri، أو على الأقل أنشئا في عهده.

وقد ذكر يعقوب صنوع في «مذكراته» أن أولى مسرحياته التي أخرجها كانت فودفيل قصيرة تتخلّلها أغان ملحنة بالألحان الشعبية، وأن الممثلين، وهم أعضاء فرقته لم تكن لهم مرتبات أو أجور ثابتة، ولكنهم كانوا يتقاسمون صافي الربح من دخل الشباك، ولهذا فقد كانت أجورهم تتوقف على نجاحهم. وقد ذكر لي بعض معارفي أن هذا المسرح كان يقع في ساحة داخلية بالقرب من قهوة الفيشاوي في حي الحسين، وهي أشبه شيء بميدان مربع بين مباني الحي في الهواء الطلق، رأيته فوجدته يتسع لنحو مائتي متفرج أو يزيد. وفي جون نينيه أن مسرح صنوع «كان مسرحاً صغيراً في المدينة القديمة يسخر فيه من أسراف الأسرة الخديوية في زمنه مستخفياً وراء أغلظ أنواع البرليسك (الفرسكة الرخيصة) («نشأة الحزب الوطني في مصر» ص ١٢٨). وقد اجتذب هذا المسرح عدداً من الباشوات والبكوات بين جمهوره.

وهذا في أغلب الأمر هو المسرح الذي أسسه يعقوب صنوع عام ١٨٧٠. ثم لم يلبث بعض أصدقائه أن قدموه الى خيري باشا حامل أختام الخديو اسماعيل بقصد أن يقدم صنوع عرضه أو عروضه على مسرح الأزبكية تحت رعاية الخديو اسماعيل

نفسه. وكان مسرح الأزبكية في عهد اسماعيل يسمى مسرح «الكوميدي» (قياساً على الكوميدي فرانسيز)، وكان مخصصاً للفرق الأجنبية الفرنسية والإيطالية التي كان اسماعيل ينفق عليها. وقد ذكر لنا يعقوب صنوع أن القاهرة لم تخل أبداً من الممثلين الفرنسيين والإيطاليين في زمن اسماعيل.

وفي ايرين جندزير (ص ٣٤) أن اسماعيل كان قد وعد قبل ارتقائه عرش مصر أن يساعد يعقوب صنوع في نشاطه المسرحي لتنوير الشعب المصري. ومعنى ذلك أن يعقوب صنوع كان له نشاط مسرحي قبل ١٨٦٣، أي قبل أن يبلغ الرابعة والعشرين من عمره، نشاط مسرحي كان يمكن أن يسمع به ويتتبعه الأمير اسماعيل. وهذا ينقلنا إلى ١٨٦٠ في عهد سعيد لا إلى ١٨٧٠ في عهد اسماعيل. ولكن هذا النشاط لم يكن طبعاً في الأزبكية لأن مسرح الأزبكية لم يكن قد بني بعد. كذلك لم يكن ذلك النشاط الذي تحدث عنه جون نينيه فقال إن فيه تعريضاً باسراف الأسرة الخديوية، لأن الإسراف الملكي الذي أصبح مضغة في أفواه الناس لم يبدأ إلّا في عهد اسماعيل. بل إني لأشك شخصياً بأن مسرح يعقوب صنوع المعروف لنا في ١٨٧٠ على أنه بداية المسرح المصري كان يتضمن أي تعريض بالأسرة الخديوية، وإلّا لما اجترأ خيري باشا على التمهيد ليعقوب صنوع عند الخديو اسماعيل. كل ما في الأمر أن ايرين جندزير فيما يبدو قد اختلطت عليها التواريخ فحملت كلام نينيه المتأخر على عروض يعقوب صنوع في الأزبكية.

مهما يكن من شيء فقد قدم يعقوب صنوع لخيري باشا مخطوط إحدى مسرحياته لعرضه على الخديو، وكان أوبريت من فصل واحد، فأقر الخديو المسرحية ووافق على عرضها. وكانت حفلة مشهودة وصفها يعقوب صنوع في «مذكراته»، فقد حضرها الخديو اسماعيل ورجال بلاطه ووزرائه وأعضاء السلك الدبلوماسي وعدد كبير من الوجهاء والأعيان ورجال الدولة. وقد وصفها يعقوب صنوع لصديقه جاك شيلي Jacques Chelley الذي أورد قول صنوع في كتابه «نحو موليير المصري — أبو نضارة» (١٩٠٦).

«كان المشهد الماثل أمام عيني فخماً حقاً . كان هناك من الحاضرين أكثر من ثلاثة آلاف شخص رجال ونساء من كل الأجناس يتزيّون بأزياء كل الشعوب . وقوبلنا بعاصفة من التصفيق وبهتافات : برافو بكل اللغات التي عرفها برج بابل . كان قلبي يدق بعنف لدرجة أني كنت سأتهافت لو لم يسندني اثنان من ممثلي فرقتي» .

وهذا ليس بالقليل ، ومع ذلك فخيال الفنّان يجنح للمبالغة . وبعد أن تلا صنوع كلمة في فضائل الخديو ومجد مصر بدأ العرض . وكانت الأوبريت تدور حول مغامرة أمير أوروبي شاب حاول أن يدخل الحر ملك في أحد القصور ، رغم أن أحد أصدقائه المصريين كان قد حذّره من استحالة بلوغ مأربه ، وقد فشلت محاولته . وقد نشر الدكتور أنور لوقا طرفاً من هذا الحوار في بحثه «مسرح يعقوب صنوع» (ص ٥٩ — ٦٠) .

ومن يتأمل موضوع هذه الأوبريت يجد أنها نوع من الردّ على أوبرا موزار «الإختطاف من الحريم» أو «الإختطاف من السراي» (١٧٨٢) التي نرى فيها الفتاة الإنجليزية كونستانزا وخادمتها بلوندين ، بعد أن أسرهما القرصان وباعوهما بيع الجواري لسليم باشا التركي الذي أهدى تابعه عثمان بالخادمة واحتفظ لنفسه بالآنسة النبيلة . وهنا نجد أن الفتى بلمونت ، خطيب كونستانزا ، يحاول أن يختطف خطيبته من حريم الباشا ، وكذلك يحاول تابعه بيدريللو أن يختطف خطيبته بلوندين . إن كونستانزا قالت للباشا إنها تفضل الموت على الاستسلام له فهي امرأة حرة وليست رقيقا ، وهذا عين ما قالته بلوندين . ويعد بلمونت وبيدريللو كل شيء لهرب الفتاتين من الحريم إلى سفينتها ، ولكن عثمان يضبطهم في آخر لحظة ويسوقهم الى سليم باشا . وكانت عقوبتهم الإعدام ، ولكن سليم باشا التركي النبيل يعفو عن الأربعة لأن العفو أنبل من الإنتقام ، ويطلق سراحهم ليعودوا إلى بلادهم ويتزوج كل من صاحبته . وأوبرا موزار تعبّر رمزياً عن نوع من التعايش بين دولته الأمبراطورية النمسوية ، وبين الأمبراطورية العثمانية بعد أن أنهكتها الإعتداءات والحروب .

كذلك تعبر أوبريت يعقوب صنوع بالرمز عن معنى سياسي في علاقة

الأمبراطورية العثمانية بأوروبا. فأوروبا تحاول اختطاف أقطار الأمبراطورية العثمانية كما حاول الأمير الأوروبي اختطاف السيدة من الحريم. ولكن الصديق المصري (والخديو اسماعيل) يحاول عبثاً تحذير الأوروبيين من فشل مسعاهم، فلا ينتصحوا حتّى يصطدموا بالواقع ويبوؤا بالخسران. وقد يكون صاحب السراي هو اسماعيل نفسه الذي يحاول الأوروبيون اختطاف مصر منه ولكنهم يفشلون، وفي هذه الحالة يكون الصديق المصري الناصح هو يعقوب صنوع نفسه.

كان هذا في ١٨٧٠. وبعد أربعة شهور من هذا العرض دعا الخديو اسماعيل يعقوب صنوع لتقديم مسرحياته في سراي قصر النيل في عروض خاصة، فقدم ثلاث مسرحيات هي: «أنيسه علي موضه» و«غندور مصر» و«الضرتان». وقد تحمس الخديو وضيوفه للمسرحية الأولى والثانية حتى أن اسماعيل قال ليعقوب صنوع أمام وزرائه وكبار رجال الدولة إن مصر مدينة له بمسرحها القومي، فهو الذي عرف المصريين بفن المسرح من خلال كوميدياته وأوبرياته وتراجيدياته، فهو موليير مصر، واسمه سوف يبقى. على الأقل هذا ما جاء على لسان صنوع في «موليير مصر» في «أبو نضارة»، عدد ٧ في سبتمبر ١٩٠٦. ولكن اسماعيل استقبل المسرحية الثالثة، «الضرتان» استقبالاً فاتراً لأنها كانت تعرض بنظام تعدّد الزوجات عن طريق السخرية من زوجتين تتسابقان على كسب رضا زوجهما. ويقال إن صنوع اضطر إلى استبعاد «الضرتان» من ريپرتوار مسرحه.

وبعد نحو عام تقريباً من حفلات سراي قصر النيل هذه، دعا الخديو اسماعيل يعقوب صنوع مرة أخرى لتقديم عروضه في مسرح «الكوميدي» بالأزبكية. وانتهى الأمر هذه المرّة بأن اسماعيل نفض يده من صنوع نهائياً. وبحسب كلام صنوع كان الخديو معجباً بالعرض الذي شاهده، ولكن بعض الوشاة المقرّبين اليه أوحوا إليه بأن مسرحيات صنوع كانت تتضمن في باطنها تعريضاً به وبحكومته. (جاك شيلي «أبو نضارة» عدد أغسطس ١٩٠٦). وكانت هذه المسرحية التي أغضبت اسماعيل «السواح والحمار». وبحسب كلام صنوع أن الغاضبين من ضيوف الخديو كانوا

أصحاب « القبعات الكبيرة الإنجليزية » وأصدقائهم وأعوانهم ، فقد ساءتهم إشارات يعقوب صنوع الساخرة الى شخصية « جون بول » John Bull الذي كان رمزاً للإنجليز ، وفي هذه المسرحية يسخر صنوع من شخصية مستشرق انجليزي كان ينتقد يعقوب صنوع لاستخدامه اللغة العامية في مسرحياته اعتقاداً منه بوجوب استخدام العربية الفصحى . ولم يكن هذا المستشرق في الواقع إلّا البارون المالطي دي مالورسي Baron de Malortie ، وهو إحدى الشخصيات الغربية العديدة التي ظهرت في الحياة المصرية أيام اسماعيل وتوفيق ، فقد شغل في فترة لاحقة منصب الرقيب العام على الصحافة والمطبوعات بعد أن استفحل النفوذ البريطاني في البلاد .

ومن تتبع الأعمال المسرحية التي كتبها يعقوب صنوع نستطيع أن نهتدي إلى بعض التواريخ الهامة في المسرح المصري . فنحن عادة نؤرّخ توقف نشاط صنوع المسرحي بعام ١٨٧٢ ، وهو عام توقف اسماعيل عن رعايته . ونحن نعرف أن جول باربييه Jules Barbier نشر ترجمة إيطالية لمسرحية « الأميرة الاسكندرانية » عام ١٨٧٥ ، وبهذا نقطع بأن نصها الأصلي بالعامية المصرية كان متاحاً قبل ذلك التاريخ . كذلك كتب جول باربييه في ١٨٧٣ أن يعقوب صنوع حفز على ترجمة بعض الأعمال المسرحية ومنها « طرطوف » موليير و« المريض بالوهم » لموليير رغم أن محمد عثمان جلال كان قد سبقه إلى ترجمتها . فطبعة « الكوميديات الأربع » لمحمد عثمان جلال (١٨٢٩ — ١٨٩٨) التي تشتمل على هاتين المسرحيتين بالإضافة إلى « النساء العالمات » و« مدرسة الزوجات » لموليير إذن طبعة متأخرة لنصوص كانت بالفعل مترجمة قبل ١٨٧٣ على وجه القطع ، وربما منذ الستينيات على وجه الترجيح . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون محمد عثمان جلال هو الرائد الذي عبد طريق التعبير بالعامية ليعقوب صنوع أولاً ، ثم لسليم نقاش ثانياً ، ثم لعبد الله النديم ثالثاً ، وهذا ليس بمستغرب لأن عثمان جلال كان يكبر يعقوب صنوع بعشر سنوات .

وقد عاد يعقوب صنوع إلى موضوع العامية والفصحى في مسرحيته « الصداقة » . أما مسرحيته « موليير مصر وما يقاسيه » فقد نشرت في بيروت عام ١٩١٢ . ويبدو

أنها كتبت عقب تخلّي الخديو اسماعيل عن رعاية يعقوب صنوع لأنها تفيض بالشكوى من متاعب مسرحه المالية ، وثورة ممثليه عليه لعدم حصولهم على الأجور الكافية . ومن شخصياتها ممثلتان كانت إحداهما على الأقل تدافع عنه وتلتمس له المعاذير وتطالب بالولاء للفن قبل أكل العيش . وقد كان من أهم أفضال يعقوب صنوع على المسرح المصري أنه كان أول من استخدم الممثلات على خشبة المسرح في مجتمع شديد المحافظة ، فاكتشف فتاتين فقيرتين على شيء من الموهبة ودرّبهما وقدّمهما بعد شهر واحد من البروفات . ولم يسمع عن أحد استخدم العنصر النسوي في التمثيل بعد ذلك إلّا اسكندر فرح الذي كانت نجمة فرقته بعد ١٨٩٥ الممثلة اليهودية استر شطاح .

ومن أهم مسرحيات يعقوب صنوع مسرحية « البورصة » ومسرحية « أبو ريدة البربري » ، وهما مسرحيتان سياسيتان مباشرتان ، الأولى تتناول تلاعب أجانب مصر في سوق الأوراق المالية وخراب المصريين السذج ، والثانية تتناول فساد الحكام . وهناك أيضاً مسرحية « راستور وشيخ البلد » ومعها « غزوة راستور » وغنائية باللغة العامية « وهي ثلاث حلقات في مسرحية واحدة . وفي دراسة الدكتور أنور لوقا « مسرح يعقوب صنوع » أن مسرحية « الحشاش » ليست مسرحية مستقلة ، ولكنها جزء من « الضرتان » ، ومثلها « الحلوان » ، فهي جزء من مسرحية « العليل » . وهناك أربع مسرحيات يرد ذكرها في تاريخ ذلك العصر ، ولكن نصوصها ضائعة وهي : « الوطن والحرية » و« زبيدة » و« زوجة الأب » و« السلاسل المحطمة » . وقد كتب يعقوب صنوع مسرحيتين باللغة الإيطالية هما « فاطمة » Fatima و« الزوج الخائن » Il Marita Infidele . وقد كانت بنت يعقوب صنوع المقيمة في باريس حتى الستينات من القرن العشرين ، واسمها مدام لولي صنوع ميلو Lauli Sanua-Milhaud تحتفظ بنص فرنسي اسمه « بولالا » ، Boulala

وفي « مذكرات » يعقوب صنوع أن مسرحه أعيد افتتاحه في ١٨٨٠ ، أي بعد خلع اسماعيل بعام واحد ، واستمر يعمل في عهد توفيق وعباس الثاني ، أي ومصر

تحت الإحتلال البريطاني . ولكن الأرجح أن المقصود هو استمرار عرض بعض مسرحياته في مصر خلال العهدين . ويبدو أن يعقوب صنوع استأنف نشاطه المسرحي في ١٨٧٦ ، أي بعد أربع سنوات من توقفه عام ١٨٧٢ . كما ذكر يعقوب صنوع في جاك شيلي («موليير المصري» في «أبو نضارة» عدد ٦ أغسطس ١٩٠٦) . وفي قاموس للسياح وضعه فرنسيان ونشر في ١٨٧٧ تعريف بالأزبكية أنها تذكر الزائر الفرنسي بوطنه ، فهو ينتقل من « الأوبرا » إلى « الكوميدي » فيجد فيهما ما نجده في باريس . وفي الاسكندرية كان هناك سليم نقاش (توفي في ١٨٨٤) وأديب اسحق (١٨٥٦ — ١٨٨٥) يترجمان «أندروماك» Andromaque راسين ، ويعرضانها في ١٨٧٥ ، وكذلك « هوراس» راسين ، إلى جانب ما كانا يعرضانه من ترجمات مارون نقاش (١٨١٧— ١٨٥٥) عم سليم نقاش ، عن موليير مثل «طرطوف» Tartuffe و«البخيل» L'Avare

●

(٣)

من حديث أجراه محرر اسمه مارتان Martin مع يعقوب صنوع في مجلة «الإلوستراسيون» الباريسية عند وصول صنوع إلى باريس مطروداً من مصر عام ١٨٧٨، إن صنوع فقد وظيفته في مدرسة المهندسخانة في نفس السنة التي أسّس فيها جمعيته الثقافية «محفل التقدم»، وقد كان ذلك في عام ١٨٧٢. ومعنى ذلك أن يعقوب صنوع الذي أسّس مسرحه في ١٨٧٠، ظل يزاول فن المسرح جنباً إلى جنب مع التدريس خلال السنتين ١٨٧٠ — ١٨٧٢. ولما كنا نعلم أن اسماعيل نفض يده من يعقوب صنوع كرجل مسرح وأن صنوع أُغلق مسرحه في ١٨٧٢، يمكن أن نستخلص أن طرد صنوع من المهندسخانة وإغلاق مسرحه كان لهما صلة بنشاطه في الجمعيات السرية والنوادي السياسية والأدبية والثقافية ولاسيما في السبعينات. ويمكن أيضاً أن نستخلص أن غضب اسماعيل على صنوع أو فتوره تجاهه كان مصدره الأساسي ليس تجاوزاته المسرحية وإنما اشتغاله بالحركات الثورية التي كان ظاهرها ثقافياً وباطنها سياسياً.

وليس من الضروري أن نصدق كل كلمة قالها صنوع عن نفسه حرفياً، فلو أننا صدقناه لسلمنا بأنه مؤسس الحزب الوطني القديم ومفجر الثورة العرابية ومنشىء المحافل الماسونية والنوادي الأدبية إلى جوار أنه منشىء المسرح المصري ومنشىء الصحافة المصرية. وقد كان يعقوب صنوع بالفعل كل هذه الأشياء، ولكنه لم يكن وحده في كل ذلك.

واسم يعقوب صنوع مقترن بإنشاء جمعيتين: «محفل التقدم» في ١٨٧٢ و«جمعية محبي العلم» في ١٨٧٥. وبحسب ما جاء في إدوار جويون Edward Guillon أن «جمعية محبي العلم» انشئت لتحل محل «محفل التقدم» بعد إغلاقه في ١٨٧٢. ومع ذلك فيجب أن نذكر أن إدوار جويون، صاحب «مذكرات لتاريخ عصرنا» Notes pour l'histoire de notre temps كان معاصراً لهذه الأحداث ويعرفها معرفة مباشرة. وأكثر هذه الخلافات في التواريخ ناتج من أن تدوين هذه الأحداث قد تم بعد فواتها بسنوات طويلة بما يُعجز أقوى ذاكرة. وقد كانت هاتان الجمعيتان سريتين، وكانت غايتهما نشر الثقافة العصرية والوعي الإجتماعي والسياسي بين الشباب المتعلم، دون تمييز بسبب الدين أو الجنس أو اللغة. وقد انخرط فيهما الطلاب والضباط والقساوسة ورجال الدين اليهودي، فكانتا بداية طيبة لتدريب المصريين على الخروج من عزلتهم الطائفية والإندماج في عمل إجتماعي أو ثقافي أو سياسي مشترك تسقط فيه الحواجز بين طوائف الأمة. وكان رئيس المحفل يعقوب صنوع. (أنظر مذكرات يعقوب صنوع).

كانت أكثر الفئات إقبالاً على «محفل التقدم» وعلى «جمعية محبي العلم» هما الطلاب والضباط. وفي جويون أن العسكريين كانوا أكثر اقبالاً على «جمعية محبي العلم». وكانت الإجتماعات في المحفل والجمعية تعقد أربع مرات في الأسبوع، وتأخذ صورة محاضرة يلقيها صنوع في أغلب الأحوال، وأحياناً يلقيها سواه تعقبها ندوة، وكان أحمد عرابي أحياناً بين المتكلمين. أما موضوع هذه المحاضرات فقد كان يتناول التاريخ أو السياسة أو الأدب أو التعليم أو ثقافة العصر: «وكنا باستمرار نروّج لنظريات المفكرين الأحرار الغربيين، ونطالب بنظام يقوم على المساواة ...» (صنوع: Dernières Publications et notices bigraphiques, Paris, 1912). وكان التركيز في هذه المحاضرات والندوات على تاريخ فرنسا، ولاسيما فترة الثورة الفرنسية. وتاريخ إيطاليا ولاسيما حركة الوحدة الإيطالية، وكفاح ما تزيني وجاريبالدي لتحرير إيطاليا من النمسا وإقامة الجمهورية فيها. وقد كان في مصر عدد كبير من أتباعهما الإيطاليين المنفيين.

وقد ذكر الدكتور ابراهيم عبده في كتابه «أبو نضارة» أن «محفل التقدم» و«جمعية محبي العلم» كانا نواة الحزب الوطني القديم. وهذا يؤيده بعض وثائق القنصلية الفرنسية المنشورة في مجلة «أبو نضارة» العدد ٦ (يونيو ١٩٠٤)، أو على الأصح هما خلقا الجو الفكري والسياسي الذي مكّن من ظهور الحزب الوطني القديم. أما يعقوب صنوع نفسه فيقول في «مذكراته» إنّه أحد مؤسّسي الحزب الوطني القديم مع الافغاني ومحمد عبده وابراهيم المويلحي.

على كل فقد انقطع ذكر «جمعية محبي العلم» في ١٨٧٥، ومن جهة أخرى ازداد نشاط المحافل الماسونية وكانت بدايات الحزب العسكري في ١٨٧٦ عندما أنشأ على الروبي وأحمد عرابي جميعة سرية من الضباط قيل إنّها كانت أيضاً بدايات الحزب الوطني القديم، وإن كانت العلاقة بين التنظيمين العسكري والمدني لا تزال غامضة حتّى الآن. وقد اتهم يعقوب صنوع الإنجليز بتأليب الخديو اسماعيل عليه بسبب ميوله الفرنسية، فصوروه أمام الخديو في صورة المتآمر لقلب نظام الحكم من خلال جمعياته الثقافية السياسية، فطارد «محفل التقدم» و«جمعية محبي العلم» حتى اضطر صنوع إلى اغلاقها أو تصفية نشاطها.

وفي ١٨٧٤ — ١٨٧٥ جرت محاولة للإصلاح ما بين يعقوب صنوع والخديو اسماعيل. فقام صنوع برحلة ثقافية إلى إيطاليا ليجدد ثقافته الإيطالية وليبعد عن غضب الخديو. وكان المفروض أن يكتب يعقوب صنوع بعد عودته تقريراً عن رحلته الإيطالية يرفعه الى الخديو، فإن رضي عنه الخديو دفع ليعقوب صنوع نفقات رحلته. وقد كان. قدم صنوع تقريره لاسماعيل، ولكن اسماعيل لم يرض عنه. ولم يعوض صنوع بشيء. ويبدو أن خيري باشا، حامل أختام اسماعيل أو كبير أمنائه، كان هو الساعي للتوفيق بين الرجلين. وكان المطلوب من يعقوب صنوع هو التخفيف من حدّة نقده لتصرفات اسماعيل، في محاضراته الماسونية فوعد بذلك. وسرعان ما نسمع أن يعقوب صنوع قد عين شاعر البلاط، ودخل معية الخديو اسماعيل.

ويبدو أن انخراط يعقوب صنوع في المحافل الماسونية المختلفة كان معناه أنه يقول لحكومة اسماعيل : ما دمتم تأبون على أن تكون لي جمعيتي الثقافية الخاصة ، فأنا سأندمج في المحافل الماسونية ذات الطابع الدولي ، وهي محافل لا سلطان لكم عليها لأن قواعدها في أوروبا ، والأجانب من أعضائها يتمتعون بالإمتيازات الأجنبية . وسأتكلم وأتكلم لأني مثلهم رعية أجنبية (إيطالية).

وقد شهدت الفترة من ١٨٧٢ إلى ١٨٧٩ نشاطاً ملحوظاً للجمعيات الماسونية في مصر ، بلغ أقصى مده المطرد في الفترة ما بين ١٨٧٥ و١٨٧٩ . وكان أول محفل ماسوني أسس في مصر هو « محفل منفيس » الذي أنشىء في ١٧٩٨ مع مجيء الحملة الفرنسية . وقيل إن مصر عرفت المحافل الماسونية قبل الحملة الفرنسية ، ولكن هذا لا يزال رأياً يحتاج إلى إثبات . على كل فقد أنشىء بعد « محفل منفيس » عدة محافل أو فروع تابعة « لمحفل الشرق الأعظم » ومركزه الأصلي فرنسا . ثم تعدّدت المحافل حتّى نهاية عهد اسماعيل ، فكان منها الفرنسي والإيطالي والبريطاني ، وكانت لها فروع في القاهرة والاسكندرية والمنصورة وغيرها من بنادر مصر.

ومنذ أيّام محمد علي حتّى أيّام اسماعيل كانت هناك محافل متعدّدة الجنسيات والإنتماءات ، فكانت هناك فروع للمحفل الفرنسي وللمحفل الاسكتلندي ولمحفل يورك ، وللمحافل الشرقية في باريس وپالرمو وتورينو ، كما كان هناك فرع يمثل المحفل الاسكتلندي القديم في فرنسا . كذلك ظهر بين ١٨٧٢ و١٨٧٩ مجلس اتحادي يضم ثلاثة محافل كبرى هي « المحفل القومي الأكبر في مصر » و« المجلس الأعلى للطقس القديم المعتمد » و« مجلس السيادة الأعظم لطقس منفيس » . كذلك كان هناك محفل الأهرام المرتبط « بمحفل الشرق الأكبر » في الاسكندرية . ولم تكن عضوية هذه المحافل مبنية على وحدة الجنسية أو الديانة ، ومع ذلك فقد كان محفلا پالرمو وتورينو مكان تجمع أنصار غاريبالدي من الإيطاليين في مصر . ولكن المحافل الماسونية الفرنسية الأصل كانت تجذب المصريين لأنّها كانت تهتم بنشر أفكار الثورة

الفرنسية وحقوق الإنسان. كل هذا في كتاب دووان Douin : «تاريخ حكم الخديو اسماعيل Histoire du règne du Khédive Ismail وفي كتاب الدكتور محمد صبري السوربوني : «نشأة الروح القومية المصرية» La Genèse de L'esprit national égyptien وفي روبرت جولد Robert Gould : «تاريخ الماسون الأحرار» (نيويورك، ١٩٣٦). History of Freemasonry

وقد كان يعقوب صنوع عضواً في «محفل نجمة الشرق»، وهو تابع للماسون الإنجليز. ويقدر عدد المصريين والمتمصرين الذين اشتركوا في المحافل الماسونية في أواخر عهد اسماعيل (١٨٧٨) بنحو ٣٠٠ عضو أكثرهم من العناصر القيادية كالأفغاني ومحمد عبده ويعقوب صنوع وأديب اسحق وسليم نقاش وابراهيم اللقاني وسعد زغلول والأمير توفيق والأمير حليم وشريف باشا وبعض أعضاء مجلس شورى القوانين وبعض ضبّاط الجيش. وفي الشيخ محمد عبده أن الماسونية في مصر لم تكن أبداً قوية الأثر في مصر. وهو رأي يحتاج إلى تمحيص.

ولم كل هذه المحافل الماسونية ذات القواعد في عواصم أوروبا وحواضرها الهامة؟ هل كانت لمجرد تنوير المصريين وتدريبهم على الثورة على حكّامهم المفسدين؟ طبعاً لا.

لقد كانت المحافل الماسونية أو «البنّاؤون الأحرار» (الفراماسون)، منذ تكوينها الغامض في التاريخ الأوروبي في عصر الرينسانس وما تلاه من عصور، أشبه شيء بجمعيات سرية في تنظيمها وشعائرها ونشاطها، ولكنها كانت دائماً تعمل وراء واجهات من المبادئ الإنسانية التقدمية في كل عصر من العصور. وفي مقدمة هذه المبادئ «الإخاء الإنساني» و«التسامح الديني» و«التكافل الإجتماعي».

وقد كانت في دعوتها الدينية تقوم على التقريب بين الأديان، وتصف الله بأنه «المهندس الأعظم» وتصف الكون بأنه «المعبد» الذي بناه المهندس الأعظم، وتستخدم الأعداد السحرية وربما «اليازرجية» لإثبات ما تريد اثباته في هذا العالم

الطبيعي القائم على قوانين المهندس الأعظم ، وكأنّه عالم من الرياضيات أو كأنّه عالم خرج لتوه من فكر فيثاغورس.

وكانت لها دائماً شعائر «باطنية» مليئة بالرموز والأسرار الغامضة و«شفرة» لا يعرفها إلّا أعضاؤها. بها يتآزرون في الملمات ويتساندون للنجاح في الحياة. وقيل إنه كان لها تدريبات خفية قد تصل إلى حد اغتيال أعدائها وتصفيتهم جسدياً ، وكأنّها من بقايا فرق الحشاشين التي انتشرت في زمن ما في المجتمع الإسلامي. وكانت لها جوانب متناقضة ، فإن قلت إنها عقلانية صدقت ، وإن قلت إنها تصوفية صدقت.

وكانت تشتغل بالمال والسياسة وإشعال الفتن والثورات التحررية ، وربما غير التحررية. ومن يقرأ كلام المحافظين الكاثوليك وكلام دعاة الحكم المطلق عنها عبر التاريخ الأوروبي الحديث يخرج بنتيجة واحدة ، وهي أنها تنظيم سري يهودي عالمي ، يعمل بأيد غير يهودية ، لنسف المسيحية وكل عوامل الاستقرار في المجتمع المسيحي ، ويحملها المسئولية عن الثورة الفرنسية بل الثورات الفرنسية ، وعن حركة الوحدة الإيطالية وحركة الوحدة الألمانية ويتصور أن جمعيات الكاربوناري والبرشنشافت لم تكن إلّا واجهات للماسونية في إيطاليا وألمانيا. وانطلاقاً من نفس العقيدة قيل إن الدعوات الشيوعية والفوضوية والعدمية في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت أصلاً دعوات تخريبية ساندتها الماسونية أو اليهودية الدولية باسم تحرير الإنسان لنسف الحضارة الأوروبية أو الحضارة الآرية كما كان هتلر وفلاسفته يحبّون أن يقولوا. بل إن هناك من قال إن نشأة الدعوات البروتستانتية ذاتها كانت أصلاً ثمرة من ثمار هذه التنظيمات اليهودية السرية لتفتيت وحدة العالم المسيحي.

كل هذه مبالغات لا سبيل إلى اثباتها لأنّها أقرب ما تكون إلى «صيحات الحرب» منها إلى الدراسات التاريخية. حتّى منشأ الماسونية لا يزال غامضاً من الناحية التاريخية. وقد تكون له صلة ببعض الدعوات الباطنية أو «الزندقات» المسيحية التي شاعت في أوروبا في الإنتقال من العصور الوسطى الى الرينسانس ،

كدعوة « الصليب الوردي Rosicrucianism (La Rose-Croix)التي وجدت أتباعاً من فطاحل العلماء والفلاسفة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مثل فرانسيس بيكون أبي المنهج التجريبي في العلم الحديث. وظاهر الحال يدلّ على أن الماسونية أصلاً كانت ثورة فكرية نشأت للتوفيق بين العلم والدين منذ أن زلزل كوپرنيك وجاليليو وبيكون عالم العلم والدين جميعاً، أي كانت أصلاً ثورة المثقفين المطحونين الرافضين للكثلكة ولحركات الإصلاح الديني البروتستانتية معاً، فهي تمثّل محاولة العقل البشري أن يجد طريقاً ثالثاً بين غيبيات الدين وعقلانية العلم العاجز عن تقديم الحلول لأهم القضايا التي يطرحها الإيمان الغيبي. فهي نوع من الديانة الشخصية لغير القادرين على التحرر من الأديان، أو لعلها نوع من الفيثاغورية الجديدة. ففي الفيثاغورية اختلطت قوانين الرياضيات بالحكمة الدينية.

ولكن الذي لا شك فيه أيضاً أن الماسونية في كل بلد من البلاد كانت تؤازر حركات التحرر السياسي والإجتماعي علناً ومن وراء ستار. فهل كان هذا دورها في مصر؟

نعم ولا. هي كانت كذلك بدليل أن بعض محافلها في مصر على الأقل كانت نقط تجمع لثوار أوروبا المنفيّين ولأحرارها المنشقين، كالمحافل الإيطالية والمحافل الفرنسية على وجه اليقين. ومن يزر «الجبانة الدولية المدنية» Cimitière internationale civile في مصر القديمة يجد فيها شواهد قبور غريبة لموتى أجانب من مسيحيين ويهود في عصر اسماعيل وأخلافه، خطت عليها معادلات رياضية وأشعار وأقوال مأثورة. وقد سمّوها «جبانة مدنية» لأن الموتى فيها ماتوا على دين العقل أو العلم ولم يموتوا على دين المسيح أو دين موسى. ولم أسمع بمصري دفن فيها إلّا الشاعر الناثر السيريالي المصري جورج حنين وأبوه، من قبله، صادق حنين باشا، أحد وزراء مصر في الثلاثينات.

ومع ذلك فهذه ليست القصة كلها: فهذا لا يفسّر «تسابق» المحافل الأوروبية

في إنشاء فروع لها في مصر، كتسابق الجاليات والدول الأوروبية في إنشاء المدارس الأجنبية أو الصحف الأجنبية في مصر، بل وتسابقها في توجيه التعليم المصري أو السيطرة على الآثار المصرية. هذا التسابق لا يكون إلّا حيث تكون الرغبة في تجنيد المثقفين وتعبئة الرأي العام. وهذا هو الوجه الثقافي للسيطرة الإقتصادية والسياسية. ونحن في القرن العشرين نلمس هذا التسابق الثقافي ونقبله في حدود الشرعية والوضوح، كالمراكز والمعاهد الثقافية الأجنبية وجمعية «الواي» ولكن لا تزال لدينا بقايا من هذه التنظيمات الغامضة الكيان والروابط والنشاط، كنادي الروتاري ونادي الليونز، التي يقال إنّها مجرد تجمعات للتعاضد الأخوي في عالم المال والأعمال، ولا ينسب اليها أحد مقاصد أخرى رغم تفاهة نشاطها وخطورة أعضائها. ولأنها نواد شبه مغلقة فهي نواد شبه سرية.

أما في زمن اسماعيل فقد كانت المحافل الماسونية جمعيات سرية، أو مغلقة على أقل تقدير. وكانت العضوية فيها لا تميّز بين الجنسيات أو الأديان ولذا فقد كانت مفتوحة للمصريين والأتراك والأوروبيين على قدم المساواة. ولا شكّ أنها كانت تقوم على حماية مصالح الإيطاليين أو الفرنسيين أو الإنجليز أو اليونانيين المقيمين في مصر بحسب جنسية المحفل وتبعيته الأوروبية، ولكن هناك احتمالاً قوياً أن عضوية المصريين في هذه المحافل كانت أداة من أدوات نفوذ الدول الأجنبية في الإدارة المصرية من جهة وأداة من أدوات تجنيد المثقفين المصريين من جهة أخرى، وأداة من أدوات الجاسوسية أو جمع الأخبار واستطلاع حالة الرأي العام كما تفعل أجهزة المخابرات الأجنبية ومكاتب إعلامها ووكالات أنبائها في عصرنا هذا من جهة ثالثة. ولا شك أيضاً أن اشتراك الأمير توفيق في هذه المحافل كان معناه أن القصر الملكي كان يحس بخطورة ما يجري داخل هذه المحافل، وبالتالي فقد أرسل إليها عيناً ملكية فوق مستوى الشبهات. ولا شك أخيراً في أن اشتراك الأمير حليم في محفل يورك كان أيضاً عملاً من هذا القبيل، فقد كان للأمير رجاله في المحافل الأخرى.

وفي نهاية الأمر، يجب أن نفهم عبارة الشيخ محمد عبده أن المحافل الماسونية في

مصر لم يكن لها أدنى أثر في الحياة المصرية ، لا على أنه مجرد رأي تقريري ، ولكن على أنه كان رداً على اتهام وجه في أيّامه للثورة العرابية كلّها بأنها صنيعة من صنائع الحركة الماسونية بسبب انتماء عدد لا بأس به من الضباط والزعماء المدنيين العرابيين إلى المحافل الماسونية المختلفة .

●

(٤)

كان منبر يعقوب صنوع الأول هو المسرح. والمتفق عليه أن نشاط صنوع المسرحي بدأ في ١٨٧٠ وتوقف في ١٨٧٢ بعد أن انصرف اسماعيل عن رعايته ، وإن كان الأرجح أنه بدأ قبل ذلك بسنوات ، وانتهى بعد ذلك بسنوات ، على الأقل بوصفه «كاتباً» ، فإنتاجه المسرحي الغزير لا يمكن أن تحتويه سنتان.

وبعد أن فقد يعقوب صنوع منبره الأوّل أنشأ لنفسه منبراً ثانياً بين ١٨٧٢ و١٨٧٥ ، وهو نواديه الثقافية السياسية : «محفل التقدم» و «جمعية محبي العلم» ، من خلالها يلقي المحاضرات ويعقد الندوات ناشراً دعوته للحرية السياسية والمساواة الإجتماعية والإخاء بين البشر.

فلما ألغى منبره الثاني ، أخذ يستخدم منابر الغير ، وهي المحافل الماسونية المتاحة في عصره. وكان قد تعهّد للصلح مع الخديو اسماعيل عام ١٨٧٥ أن يخفّف من غلوائه في نقد معائب حكمه فيما كان يلقي من محاضرات في المحافل والجمعيات الماسونية ، ولكن دخوله بلاط اسماعيل وتحرّكه في دوائر القصر الملكي جعلاه يشهد بنفسه مدى استهتار الخديو ورجاله باقتصاد مصر وبحقوق رعاياه وحرياتهم وبحقوق الدائنين ، فلم تمض ستة أشهر حتّى عاد يعقوب صنوع سيرته الأولى ، وأخذ من جديد يندّد بطغيان اسماعيل وفساد رجاله.

وهنا أنشأ يعقوب صنوع منبره الثالث للتهييج السياسي والإجتماعي ، فأسّس جريدته الشهيرة «أبو نضارة» التي صدر العدد الأول منها في ٢١ مارس ١٨٧٧ ولم تدم إلّا شهرين صدر منها خمسة عشر عدداً ، ثم أغلقت . وقد ضاعت الآن جميع الأعداد ولكنّنا لا نزال نجد نماذج منها في وثائق العصر وتواريخه . وكانت «أبو نضارة زرقا» مكتوبة باللغة العامية . وفي «تاريخ الصحافة العربية» للكونت دي طرازي أن يعقوب صنوع كان أول من استخدم العامية المصرية لغة للصحافة . أمّا النماذج من جريدة صنوع فنجدها في كتاب «بلانشار جيرولد Blanchard Jerrold «مصر تحت حكم اسماعيل باشا» وفي كتاب «السخرية في مصر» L'Egypte Satirique لبول دي بنيير Paul de Baignières ، وفي «مذكرات» يعقوب صنوع نفسه . وفي الأعداد الأولى من «أبو نضارة زرقا» نجد السخرية من خديو مصر ومن سلطان تركيا ومن الأمير حسن بن اسماعيل الذي كانوا يصوّرونه على أنه «بطل» الحرب التركية الروسية . كذلك نجد يعقوب صنوع يدعو بصراحة للأمير حليم غريم اسماعيل والمطالب الدؤوب بعرش مصر.

ويفسّر يعقوب صنوع لنا سبب اختياره لاسم «أبو نضارة» عنواناً لجريدته في «مذكراته» ، بأنه كان في بيت جمال الدين الأفغاني مع نفر من علماء الدين ، وكانوا يبحثون دون جدوى عن اسم الجريدة المزمع إصدارها ، فلما خرج صنوع من بيت الأفغاني ، تكاثر عليه الحمارة كل يريد منه أن يستأجر حماره . وصاح بعضهم «لأبو نضارة» ، فقد كان يعقوب صنوع ضعيف الابصار جداً ويلبس نظارة سميكة ، قال صنوع : وهكذا وجدنا اسم الجريدة.

وكانت الفكرة الأولى من إصدار الجريدة أن يشترك في تحريرها الأفغاني ومحمد عبده ويعقوب صنوع ، ثم انفرد بها صنوع . وكان الأفغاني يشجع صنوع على إصدار جريدة كما فعل مع أديب اسحق وعبد الله النديم . وفي الوقت نفسه نجد أن صنوع يقول في «مذكراته» أن الذين شجعوه على إصدار جريدة ثورية تدعو للحرية وتوقظ الشعب من سباته هم العسكريون : أحمد عرابي وعلي فهمي وعبد العال

حلمي. وإذا كان هذا صحيحا فهو إذن قد طرح الفكرة على الأفغاني ومحمد عبده ووجد منهما التشجيع، وكان دور الأفغاني قاصراً على اختيار الاسم أو تحبيذه بعد سماع صياح الحمارة. هذه في تصوري هي المصادفة، فالأرجح عندي أنهم كانوا يبحثون عن ترجمة لاسم The Spectator أو The Observer ثم اكتشفوا الترجمة من أفواه الحمارة.

وفي كتاب بلانشار جيرولد: «مصر تحت حكم اسماعيل باشا» أن «أبو نضارة زرقا» كانت تقرأ في كل مكان: في ثكنات الجيش وفي مكاتب الحكومة وفي الريف وفي الحضر. حتّى في العائلة الخديوية كان يقرؤها الأمير توفيق (فيما بعد الخديو توفيق) والأمير حسين (فيما بعد السلطان حسين) يستمتعان بما فيها من سخرية عن أخيهما الأمير حسن. وقد دعوا يعقوب صنوع إلى القصر وهنئاه بنقده ولكنهما نصحاه بالحكمة في استعمال سلاح السخرية.

وقد بالغ يعقوب صنوع كعادته في وصف النجاح الذي أصابته جريدته «أبو نضارة زرقا»، فزعم أنه طبع منها٢٥٠,٠٠٠ نسخة يقصد من الخمسة عشر عدداً التي صدرت خلال الشهرين، أي أقل قليلاً من ١٧,٠٠٠ نسخة من كل عدد. وهو ما زايد عليه بلانشار جيرولد حين قال أن مجموع توزيعها الأسبوعي بلغ ٥٠,٠٠٠ نسخة، بمتوسط عددين كل أسبوع، أي بمعدل ٢٥,٠٠٠ نسخة للعدد الواحد. أما پول دي بنيير فيقول أن مجموع التوزيع بلغ ٥٠,٠٠٠ نسخة لكل الأعداد. (أي ١٥ عدداً)، بمتوسط ٣,٣٠٠ نسخة للعدد الواحد. أما الدكتور ابراهيم عبده فيقول إن مجموع التوزيع لكل الأعداد بلغ ٢٠٠٠ نسخة. والأرجح أن حجم توزيع كل عدد من «أبو نضارة زرقا» بلغ بين ٢٠٠٠ نسخة و٣٠٠٠ نسخة قياساً على ما نعرفه من حجم توزيع «التنكيت والتبكيت» في فترة مقاربة، وما نعرفه عن حجم توزيع «الاستاذ» و«المؤيد» في التسعينيات من القرن الماضي. (نحو ٣٠٠٠ نسخة للعدد الواحد).

وقد كان من أهم القضايا التي عالجتها «أبو نضارة زرقا» مشكلة دين مصر بعد

إقامة المراقبة الثنائية . في هذه القضية نجد صنوع يشدد النكير على اسماعيل . في حوار بين أبو نضارة وشخصية خيالية اسمها جوزيف رمله تمثّل خواجات مصر الطيبين ، نجد أبو نضارة يعرب عن ألمه لأن الضغط الأوروبي سينجم عنه مزيد من الشقاء للمصريين ، فهو سينتهي بمزيد من الظلم في جباية الضرائب إرضاء لأصحاب الديون في أوروبا ، وهو مال ضائع لأنه ينصف الأبعدين على جثث الأقربين . فيكون ردّ جوزيف رمله عليه إنه مخطىء لأن المصريين ستسلخ جلودهم بالضرائب المجحفة في جميع الأحوال ولكن الحصيلة لن تصل أبداً لصندوق الدين . فالجباة الفاسدون هم أول من سينهب ما يجمع من مال ، بحيث لن يتبقى منه إلّا ما يكفي مرتبات موظفي الحكومة وربما جزية السلطان وبعض الديون الوهمية . فمصدر شقاء المصريين إذن ليس الدائنين الأوروبيين ولكن أيضاً تبديد الحكام المصريين للمال العام . وقد كان هذا وصفاً دقيقاً للموقف فقد أثبتت الأحداث أن ما كان يجبي من الضرائب كان يتسرّب كثير منه إلى جيب اسماعيل وأجهزته . وقد كان من أسباب دقة معلومات يعقوب صنوع عن عرقلة اسماعيل لجهود المراقبة الثنائية في تحسين ايرادات مصر لسداد الديون أن يعقوب صنوع كان له عيون وآذان في القصر الملكي وفي الحكومة المصرية .

ولعلّ أكبر خطأ انجرف فيه يعقوب صنوع في «أبو نضارة زرقا» أنّه حاول افهام قرائه أن المراقبة الثنائية كانت أكثر تعاطفاً مع المصريين المسحوقين وأكثر حرصاً على مصالحهم من الخديو الطاغية ، وأن يعقوب صنوع عجز تماماً عن إدراك منطق اسماعيل في ضرورة مقاومة المراقبة الثنائية لأنها تحولت من مراقبة مالية في الحدود المشروعة إلى مراقبة سياسية تتدخّل في إدارة دفّة الحكم وتنتقص من سيادة البلاد . ولم يكن يعقوب صنوع وحده في ذلك فقد كان شريف باشا نفسه صاحب نظرية : أي شيء إلّا العودة إلى دكتاتورية اسماعيل أو حكمه الشخصي . وفي تصوري أنّه مهما كانت حماقات اسماعيل فقد كان منطقه أقرب إلى المنطق الوطني من أي منطق يقبل تحول التدخل الأجنبي من تدخل مالي محض إلى تدخل سياسي . لقد كان علاج

حماقات اسماعيل ليس الوزارة الأوروبية ولكن مزيداً من المقاومة الشعبية. ولكن الغريب في تاريخ هذه الفترة أن الحزب الوطني القديم نفسه في أواخر عهد اسماعيل تبنى منطق شريف باشا ولو لفترة، غالباً بتأثير شريف، فطلب النجدة من الدول الأوروبية لإيقاف شرور الخديو اسماعيل.

وقد انتهى كل ذلك بصدور قرار الخديو اسماعيل بنفي يعقوب صنوع من مصر. ولولا وساطة قنصل إيطاليا أو تدخله لأصابت صنوع مكاره أشد قسوة من النفي. وفي ٢٢ يونيو ١٨٧٨ رحل يعقوب صنوع عن الاسكندرية إلى مرسيليا على الباخرة فريسنيه Freycinet وكان في وداعه نفر كبير من محبّيه.

وحين وصل يعقوب صنوع إلى باريس كان يحمل خطابات توصية وتقديم، منها خطابات من مسز كاستيل Mrs Castel صاحبة المدرسة أو المعهد الذي كان صنوع يدرس فيه الإنجليزية والعربية والأدب الإيطالي. وأخذ صنوع يكسب رزقه في باريس كمعلم يدرس الرسم والحساب والفلك واللغة العربية، هكذا روت بنته لولي ميلو صنوع، وكان رزقاً كفافاً، ولكنه مكنه من استئناف كفاحه الصحفي والسياسي.

ما إن استقر يعقوب صنوع في باريس حتى أصدر مجلة جديدة سمّاها «رحلة أبو نضارة زرقا» التي ظهر أول عدد منها في ٧ أغسطس ١٨٧٨ وآخر عدد في سبتمبر ١٨٧٩، وكانت مجرد فرخ من الورق كالمنشور. وفي ٢١ مارس ١٨٧٩ عادت «أبو نضارة زرقا» للظهور في باريس شهوراً قبل اختفاء «الرحلة» ثم أصدر في ١٦ سبتمبر ١٨٧٩ جريدة «النظارات المصرية»، وفي ٤ يونيو ١٨٨٠ أصدر جريدة «أبو صفارة»، وبعد شهر أصدر «أبو زمارة»، وفي ٥ فبراير ١٨٨١ أصدر «الحاوي» التي لم تستمر أكثر من شهر، أي حتّى ٢٥ مارس ١٨٨١، وفي ٨ أبريل ١٨٨١ أصدر «أبو نضارة»: لسان حال الأمة المصرية الحرة»، ثم عاد فأصدر من جديد «أبو نضارة زرقا» في ربيع ١٨٨٢. وبعد سبع سنوات أصدر يعقوب صنوع «التودّد»، وبعد إحدى عشرة سنة أصدر «المنصف». وكانت آخر جريدة

أصدرها صنوع هي «الأمة الإسلامية» بالفرنسية، وكان عنوانها الفرنسي L'Univers Musulman وقد كان بعض هذه الجرائد يصدر في وقت واحد، فـ «الرحلة» و«أبو نضارة زرقا» تعاصرتا في ١٨٧٩، وفي ١٨٨٩ كانت «المنصف» و«التودد» و«أبو نضارة زرقا» تصدر في أيّام مختلفة من كل شهر.

وقد ذكر صنوع أنه كان دائم التغيير لمجلاته أو جرائده لتضليل الرقيب في مصر. كذلك ذكر في «مذكراته» أنه كان يلجأ إلى حيل مختلفة لتهريب جرائده إلى مصر، فكان يخفيها داخل المجلات الفرنسية المصورة كبيرة الحجم، أو داخل النوت الموسيقية أو داخل الألبومات الفنية أو داخل أمتعة المصريين العائدين إلى الوطن من فرنسا، وأحياناً داخل المراتب. ومن ضمن ما يذكر عن تحايل صنوع وأصحابه أن الخديو توفيق ذات مرة فتح جريدة فوجد أمامه جريدة يعقوب صنوع. وقد ظلّ يعقوب صنوع على اتصال مستمر بأصدقائه في مصر، طوال فترة إقامته في باريس، من جهة ليزودوه بالمعلومات، ومن جهة أخرى ليساعدوا على توزيع جرائده، كما كان على اتصال بعرابي ورجاله، قبل الثورة العرابية وبعد نفيهم من البلاد. ومن الروايات الطريفة التي رواها مراسل مجلة «الدبلوماسية الأوروبية» L'Europe diplomatique عن طرق تهريب جريدة «أبو نضارة زرقا» أنه حدث ذات مرّة أن كان هناك حفل غنائي خاص، وفي أثناء الحفل وزع بائع مجهول على الحاضرين بعض نسخ آخر عدد من (أبو نضارة)، فانصرف الحاضرون عن الغناء. وأراد رب الدار اخراج البائع، ولكن الضيوف طالبوا بأن يغني أحمد سالم أغنية كانت منشورة في ذلك العدد. ولم يكن في ظاهر الأغنية شيء مؤذ ولكن باطنها كان مليئاً بالاسقاطات الثورية التي يفهمها الجمهور تماماً وكانوا متعاطفين معها». وفي مقال لرينيه ديفرمون René d'Yvermont عن يعقوب صنوع أن توزيع جرائده في مصر كان عملاً مربحاً رغم أنه كان يعرض القائمين به للخطر.

وقد كانت مصادر تمويل يعقوب صنوع موضوع بحث الباحثين، لأن موارده الشخصية كانت ضئيلة على الأقل في السنوات الأولى من نفيه. ولم يهتد أحد إلى

شيء يقيني في هذا الموضوع . حتى الأمير حليم الذي كان صنوع دائم الترويج لحقه في حكم مصر أيّام اسماعيل ، وبعد اسماعيل أيام توفيق ، لم يعثر أحد على شيء يثبت أنه كان يموله ، وفي مرحلة اصدار «التودد» ظهر اسم جاك قطاوي على أنه رئيس تحرير «التودد» ، وقد كان جاك قطاوي أحد أثرياء اليهود المصريين. وربما كان الممول لهذه الجريدة أو المجلة . وفي ٢٨ أغسطس ١٨٨٩ نجد أن دوق شاتر Duc de Châtre خلف قطاوي في رياسة تحرير «التودد». ويبدو أن دوق شاتر كان أحد رعاة صنوع لأننا نعلم عنه أنه اصطحبه في رحلاته في أسبانيا والبرتغال عام ١٨٨٩ ، وكان يسلمه التصرف في حسابات الرحلة لأن الدوق كان مبسوط اليد أكثر من اللّازم .

وقد اهتم الإنجليز بصفة خاصة بتتبع مصادر تمويل يعقوب صنوع بسبب ضراوة هجومه في جرائده على الإحتلال البريطاني ، وأرسلوا وراءه جواسيسهم ، فانتهى عميل الحكومة البريطانية في تقريره في خريف ١٨٨٣ إلى حكومته إلى أن يعقوب صنوع كان صنيعة مؤامرة الممولين اليهود في باريس لخدمة المرابين من يهود مصر.

قال التقرير :

«أليس مرجحاً أن من الفوائد الرئيسية التي سيعود بها النفوذ الإنجليزي على مصر ، هو تحرير الفلاح من المرابين ، وأن انخفاض أسعار الفائدة الدائمة على الربا التي يعاني منها الفلّاح المسكين يجعل دوائر المرابين اليهود معادية لبريطانيا العظمى ؟

«وبما أن صغار المرابين يستمدون تمويلهم من كبار المرابين ، وهؤلاء المرابون الكبار بدورهم يستمدون تمويلهم من بعض أصحاب البنوك في باريس وغيرها ، فليس من الافتعال أن نستنتج أن مسيو صنوع يستمد عونه مما يمكن أن نسميه المصالح المالية الخفية لبعض اليهود المصريين».

وكان الإنجليز يبحثون في ذلك الوقت عن مصادر تمويل الأفغاني ومعه صنوع . وورد ذكر البيت المالي «الأخوان كاموندو The House of CamundoBrothers في الكلام عن تمويل صنوع ، ولكن ذلك لم يسفر عن شيء. وقد كان شريف باشا

يمول أديب اسحق في باريس لإصدار جريدته «مصر القاهرة» بعد أن ضغط رياض باشا على أديب اسحق من مصر عام ١٨٨٠ لمغادرة مصر. وكان يعقوب صنوع من أشد المعجبين بشريف باشا ولكنه انتقض عليه بعد أن أصدر شريف باشا قانون المطبوعات الصارم عام ١٨٨١ واعتبره شريكاً للخديو توفيق في المسئولية عنه. وقد ذكرت لولي صنوع ميلو بنت يعقوب صنوع، في حديث أجري معها في أبريل ١٩٦٥ أن أباها كان يتلقّى من الحكومة التركية إعانة شهرية منتظمة كانت، على الأقل في الظاهر، قيمة اشتراكات في جرائده، وفي قوائم المشتركين التي تركها صنوع أسماء عدد من الموظفين في الحكومة التركية وأسماء بعض أعضاء جمعية «تركيا الفتاة». وعلى كل فهذا التشجيع من الحكومة التركية لم يكن ممكناً أيّام الثورة العرابية التي كان صنوع منحازاً لها. والأرجح أن هذا التشجيع التركي الحكومي جاء بعد الإحتلال البريطاني ونتيجة لموقف صنوع في معاداته. وعلى كل فلا أظن أن هناك صعوبة في افتراض أن يعقوب صنوع كان يجد العضد المالي لإصدار جرائده من جهتين ذاتي مصلحة مباشرة في مناهضته العنيدة للإحتلال البريطاني لمصر: الأولى هي فرنسا والثانية هي تركيا. بل وفي تقديري أن حماس يعقوب صنوع للأمير حليم، سواء أيام اسماعيل أو أيّام توفيق، كان محركه الأول أن الأمير حليم كان مرشح الحكومة الفرنسية لحكم مصر بديلاً للخديو اسماعيل، بينما كان الأمير توفيق مرشح انجلترا. وسواء تلقى صنوع الإعانات من الأمير حليم أم لم يتلق، فيعقوب صنوع ما كان ليغير موقفه منه لأن الإختيار الفرنسي في السياسة والثقافة كان من الثوابت الواضحة في حياة يعقوب صنوع.

كان يعقوب صنوع أول من استخدم الكاريكاتير في جرائده، الكاريكاتير بالصور والكاريكاتير باللغة. كان يسمى الخديو اسماعيل «شيخ الحارة»، ورياض باشا أحياناً «شيخ التمن» (مأمور قسم البوليس) وأحياناً رياضستون («أي جلادستون المصري)، ونوبار «غبار». كذلك أيّد يعقوب صنوع مظاهرة الضباط في فبراير ١٨٧٩ التي انتهت بعزل نوبار باشا ثم نهاية «الوزارة الأوروبية». ولم يقف

هجاء يعقوب صنوع للخديو اسماعيل عند حد تصوير اسرافه وفساد سياسته المالية ، وفساد الذمم في عهده ، ومسئوليته عن خراب مصر المالي ، واستبداده ، وتنكره لكل مبادىء الإصلاح التي كان ينادي بها في بداية حكمه ، بل تجاوز ذلك إلى اتهامه بدس السم لأعدائه واغتيال خصومه «وسرقة الذهب منا» للتمتع بالإبكار الفارسيات والجركسيات. أما بالنسبة للخديو توفيق فقد اتهمه يعقوب صنوع شخصياً بالمسئولية عن انتصار الإنجليز في التل الكبير عام ١٨٨٢ ، وطالب علناً بخلعه لخيانته للبلاد ووضع الأمير حليم مكانه على عرش مصر.

وحين نقول إن الإختيار الفرنسي في السياسة والثقافة كان من الثوابت الواضحة في حياة يعقوب صنوع ، لا نقصد بذلك أن يعقوب صنوع كان مجرد تابع من أتباع فرنسا أو ذنب من أذنابها ، لأن موقفه من المراقبة الثانية يدل على أنه كان دائم التنديد بريفرز ويلسون ودي بلينيير ، ولا سيما بدى بلينيير ، الذي كان يعقوب صنوع يتهمه بالجبن ، وعدم الأمانة ، والضعف أمام زميله الإنجليزي ريفُرز ويلسون ، والتقصير في خدمة مصالح مصر وفرنسا معاً. وعند سفر دي بلينيير إلى فرنسا نهائياً رسمه يعقوب صنوع في كاريكاتير يمثله وهو يبارك زواج جون بول (رمز انجلترا) من العروسة الآنسة ريازينا (رياض باشا) ، وكان مهر العروسة هو وادي النيل ، ولكن الجيش المصري ينقذ العروسة أو مصر من هذا الزواج الشائن.

وكان يعقوب صنوع يتابع في باريس تحركات الجيش في الثورة العرابية منذ واقعة قصر النيل ويكتب عنها بتمجيد في «أبو نضارة زرقا» و«الحاوي» ، حتى أن عرابي فيما بعد أرسل إليه خطاب شكر يقول فيه أن يعقوب صنوع كان أول من أيّد ثورة الشعب المصري وظل يدعو للحرية ثمان سنوات. وقد كانت فترة صدور «الحاوي» (٥ فبراير — ٢٥ مارس ١٨٨١) من أخطر فترات الثورة العرابية ، فقد جاءت بعد اختلاف العرابيين مع شريف باشا واقرار دستور الثورة ورفض المذكرة المشتركة بضمان انجلترا وفرنسا لعرش الخديو توفيق. باختصار : كانت تلك هي الفترة التي تحددت فيها مواقف جميع الأطراف.

ولكن بالرغم من تأييد يعقوب صنوع لعرابي وثورة الجيش ، إلّا أنه انتقد في جرائده ما كانت تكتبه جريدة عبد الله النديم «الطائف» من تهييج ضدّ الأجانب ، ونشرت «الطائف» لصنوع رسالة بهذا المعنى في عدد ٩ يونيو ١٨٨٢ ، أي قبل مذبحة الاسكندرية بيوم واحد. بل لقد وجد يعقوب صنوع أن كتابات عبد الله النديم تنحرف عن الوطنية الى التعصب قبل مذبحة الاسكندرية بفترة طويلة بسبب هجوم النديم الضاري على الأوروبيين، وكان صنوع يذكر النديم بمسئولياته كصحفي نحو الأمة. وقد كان هذا دائماً موقف يعقوب صنوع: هناك فرق بين تأسيس الشعور الوطني على الدفاع عن مصالح البلاد والمواطنين وبين تأسيسه على كراهية الأجانب بصفة عامة دون تمييز بين المحسن والمسيء. وقد لجأ اسماعيل نفسه رغم اشتهاره بالدعوة لتقوية الروابط بين مصر وأوروبا إلى إلهاب الشعور العام ضدّ الأوروبيين، بل واستخدام لغة الدين ، عندما حاصرته لجنة التحقيق بشأن تبديده لإيرادات مصر ، فانتقده يعقوب صنوع على ذلك انتقاداً شديداً في ١٨٧٧ بما أدّى إلى نفيه من البلاد.

كان هذا في نظر يعقوب صنوع خلطاً للأوراق. إن أوروبا والحضارة الأوروبية ليست ريفرز ويلسون ودي بلنيير وأسماك القرش من دائني مصر الأجانب ، فقد كان في مصر نفسها ما يكفيها من أسماك القرش المصرية لينهار البيت على أصحابه. وفي هذا يتمثل الفرق الحقيقي بين مدرستين في الوطنية المصرية: مدرسة ترادف بين الحضارة الأوروبية والاستعمار الأوروبي فترفض الحضارة الأوروبية لأنها ترفض الاستعمار الأوروبي ، ومدرسة تفرق بين الحضارة والاستعمار فتتآخى مع المتحضرين وترفض المستعمرين. وهناك مدرسة ثالثة ولكنها خارج إطار الوطنية وهذه المدرسة هي التي تقبل الاستعمار الأجنبي أو ترفضه لأنها تقبل الحضارة الأجنبية أو ترفضها ، وقد كان نموذجها في القرن التاسع عشر قلة من المصريين أو المتمصرين يقبلون الاستعمار التركي لأنهم يقبلون الحضارة التركية بسبب وحدتهم في الإسلام مع المستعمر العثماني. ونظائرهم طبعاً قلة من المصريين أو المتمصرين يقبلون الاستعمار

الأوروبي لأنهم يقبلون الحضارة الأوروبية بسبب وحدتهم في المسيحية مع المستعمر الأوروبي. والمشكلة لا تزال باقية معنا إلى اليوم ولكن تحت أسماء مختلفة.

ولم يكن هذا موقف يعقوب صنوع وحده، لأن الحزب الوطني القديم نفسه كان في ١٨٧٩ قبل تطور الأحداث في الثورة العرابية وانحياز انجلترا وفرنسا السافر للخديو توفيق ضدّ كافة القوى الوطنية، يأخذ نفس هذا الموقف المعتدل. فقد نشر الحزب الوطني القديم في ١٨٧٩ بياناً مطولاً سابقاً على البيان الموجز النهائي الذي نشره ويلفريد سكاون بلنت في جريدة «التايمز» اللندنية في ١٨٨١ بوصفه برنامج الحزب الوطني القديم. ففي ١٨٨٠ صدر في لندن كتاب مجهول المؤلف بعنوان «مصر للمصريين» Egypt for the Egyptians ، وفي هذا الكتاب نشر المؤلف المجهول ترجمة لنص بيان الحزب الوطني القديم الصادر في مصر في نوفمبر ١٨٧٩، قائلاً إنه يتداول سراً في القاهرة وأنه جاء لمؤلف الكتاب من الاستاذ «ساما» Professor Samma الذي كان على صلة حميمة بجماعة «مصر الفتاة» في مصر وببعض أعضاء الحزب الوطني فيها ممن كانوا يوافونه أولاً بأول بتطور الأحداث في البلاد. والأغلب أن اسم Samma كان إما مجرد خطأ مطبعي لاسم Sanua، وهو اسم صنوع في أوروبا، وإما تحريفاً متعمداً لإخفاء شخصية «أبو نضارة» تحت اسم تنكري جديد هو «أبو سماعة». على كل فهذا المانفيستو الأول يجب أن يؤخذ مأخذ الجد لأن نصه ورد مترجماً إلى الفرنسية في كتاب جون نينيه «عرابي باشا» الذي صدر بعد ذلك بخمس سنوات.

والفقرة التالية من «البيان» الأول (١٨٧٩)، وهي مترجمة عن الترجمة الفرنسية الواردة في جون نينيه، لأنّ نصها العربي ضائع، تقول:

«والحزب الوطني يناشد حكومات العالم الحر والمتمدن أن تبسط حمايتها على أعضائه بالوسائل الدبلوماسية أي تضمن لهم الحصانة ضدّ كل التدابير التعسفية التي تتخذ للعدوان على حياتهم أو لحرياتهم أو حقوقهم من جانب أية حكومة مصرية حاضرة أو مستقبلة، أو من أي جانب آخر، عندئذ سوف يستطيع كل عضو في

الحزب الوطني المصري أن يجاهر بمخاطبة الأمة ويتحمل مسئولية أعماله استناداً على هذا الضمان المطلوب بشرف والممنوح بشرف»

John Ninet: Lettres d'Egypte, 1879-1882, Présentées par Anouar Louca, éd. CNRS, 1979, p. 228.

وهذا طبعاً عشم ابليس في الجنة. فهذا الاستنجاد بالدول الأوروبية لكي تحمي الوطنيين من الخديو لا يقل سذاجة عن استنجاد العرابيين فيما بعد بالخليفة السلطان ليخلصهم من شرور الخديو توفيق نائب الخليفة السلطان من مصر. ولكن لهذا الكلام أهمية تاريخية خاصة لأنه صدر في نوفمبر ١٨٧٩، أي بعد خلع الخديو اسماعيل وأيلولة العرش إلى توفيق ثم نفي الأفغاني، وبعد رفض الخد يو توفيق لدستور شريف باشا، وبعد استقالة شريف باشا، وتعيين الطاغية رياض باشا مكانه رئيساً للوزراء. ولم يكن للأفغاني طبعاً صلة بهذا الكلام لأنه خرج من مصر عن طريق السويس في سبتمبر ١٨٧٩ قاصداً الهند. ويحتمل أن يكون لشريف باشا نفسه صلة بهذا الموضوع، لأنه كان قائد الحركة الدستورية في السنوات العصيبة من حكم اسماعيل، وأول من أعد لمصر دستوراً، وكانت الحياة الدستورية تحتل في تفكيره السياسي المكان الأول. وقد نجح في حمل الخديو اسماعيل على قبول دستوره، وإذا به يفاجأ بأن الخديو الجديد يعود بالبلاد إلى الحكم المطلق.

كان هذا الاستنجاد بأوروبا لدعم الحركة الوطنية والحركة الدستورية سذاجة سياسية لأنه بني على الوهم بأن الاستعمار الانجلو فرنسي جاء إلى مصر لينشر الديمقراطية وحقوق الإنسان، بل بني على عدم ادراك أن الخديو اسماعيل فقد عرشه بالذات لأنه قبل الدستور فقد خُلع قبل أن يصدق عليه. وكانت نفس حكومات الدول الأوروبية وقناصلها هم الذين يلحفون على الباب العالي لخلع اسماعيل. لقد كان انحناء الخديو اسماعيل، في تمرده على التدخل الأوروبي، أمام الرأي العام المصري وقبوله دستور شريف باشا، بداية لمرحلة جديدة في تاريخ مصر

تزول فيها الفجوة بين العرش والشعب وتقف فيها الأمة كالبنيان المرصوص . وويل للاستعمار إذا اتحدت صفوف الأمة على مبادىء الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وبعد خلع الخديو اسماعيل بدأ التحرك العرابي في معركة التمصير والحكم النيابي يتصاعد درجة درجة حتى بلغ نقطة الحرج بإعلان الدستور وبتشكيل حكومة الثورة (البارودي — عرابي) في ديسمبر ١٨٨١ وما تلا ذلك من أحداث جسام انتهت باحتلال بريطانيا لمصر. ومنذ عاصفة قصر النيل حتى نهاية الثورة العرابية ، بل وما بعدها ، وقف يعقوب صنوع ووقفت جرائده ولا سيما «الحاوي» و«أبو نضارة» وراء عرابي والعرابيين في استبسال ، رغم أن فرنسا الرسمية كانت منقسمة على نفسها بالنسبة للحركة . فقد كان البارون دي رانج Baron de Ring، قنصل فرنسا العام في القاهرة ، متعاطفاً مع العرابيين فسحبته حكومته بناء على طلب توفيق ، وأحلت محله سنكيفتش Sienkivicz الذي كان سيء الرأي في عرابي . فما رواه عنه جون نينيه أنه قال عن عرابي : «إنه مغفل عظيم ... لا يعرف شيئاً البتة عن الممارسة السياسية أو عن السياسة الأوروبية» («عرابي باشا» ص ٣٤٩) ولكن بما أنه لم يكن هناك من يجترىء على اعتقال عرابي أو مقاومته ، فقد نصح سنكيفيتش وزير خارجيته بارتلمي دي سانت هيلير Barthélémy de Saint- Hilaire بأن ترسل فرنسا بضعة سفن حربية إلى ميناء بيريه باليونان. أما رأي السير ادوارد ماليت ، قنصل انجلترا العام بالقاهرة ، في الخديو توفيق ، فقد كان بحسب رواية نينيه أنه «حمار شرير» un âne malfaisant («عرابي باشا» ص ٣٥٣).

وفي كل هذا كان يعقوب صنوع يقف راسخاً وراء عرابي. وفي عدد ٩ سبتمبر ١٨٨١ رسم صنوع كاريكاتوراً في «أبو نضارة» يصور جيش عرابي يمنع رياض باشا من تسليم مفاتيح مصر للإنجليز. وكانت «أبو نضارة» توزع بالتهريب على ضباط الجيش . والغريب أنه في نفس التاريخ قام الجيش بمظاهرة عابدين. وفي رسالة بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٨٨١ ، من السير ادوارد ماليت الى اللورد جرانفيل ، وزير

خارجية انجلترا ، أنه بالنسبة للأمير حليم ، فمن المعروف للخاص والعام أن جريدة «أبو نضارة» التي تطبع في باريس بالعربية للدفاع عنه ، توزع هنا مجاناً بين الجنود» والإيحاء طبعاً هو أن الأمير حليم كان يمول صنوع ، ولكن ماليت يضيف أيضاً أنه لا داع للإنزعاج لأن الأمير حليم ليس له حزب بين الضباط».

كذلك بعد أن تكشف النزاع بين العرابيين والمدنيين في أزمة دستور ١٨٨١ واستقالة شريف باشا انحاز صنوع لعرابي ورجاله وطالب في جريدته وخطاباته أعضاء الحزب الوطني القديم أن يقفوا وراء عرابي. وحتى بعد هزيمة العرابيين في التل الكبير ثبت يعقوب صنوع على تأييده لهم قائلاً أن انتصار الإنجليز الساحق جاء نتيجة خيانة توفيق والرشي الانجليزية ، كما أنه كتب إلى أصدقائه في مصر في «أبو نضارة» (العدد ١٣ في ٤ أغسطس ١٨٨٢) يقوي من عزائمهم قائلاً إنهم يحظون بتأييد الأحرار في أوروبا ، وأنه كان يتمنى أن يكون في مصر مقاتلاً بين الوطنيين ، «وقد استأذنت بطل الأبطال في أن أعود إلى وطني ، ولكنه أمرني بألّا أغادر هذا البلد الحر ، فرنسا ، حيث أنا لسان حال الشعب المصري ، وحيث أدافع عن حقوق وطني في الجرائد الأوروبية أنني بعيد عنكم ، ولكن قلبي وروحي معكم» (الترجمة عن الإنجليزية من كتاب ايرين جندزير. والأرجح أن بطل الأبطال هذا هو عرابي وليس الأمير حليم كما ذهبت ايرين جندزير. لقد كان صنوع يرى أن واجب عرابي كان أن يخلع توفيق الخائن فور ضرب الاسكندرية ويستولي على السلطة ويضع الأمير حليم مكانه على عرش مصر.

وقد كان شائعاً أيّام الثورة العرابية وما قبلها بقليل وما بعد بقليل ، أن انجلترا كانت تراهن على توفيق بينما فرنسا كانت تراهن على حليم. وقد كتب أ. أ. فارمان Elbert E. Farman قنصل الولايات المتحدة العام في مصر أن فرنسا كانت دائماً تلوح بالأمير حليم في وجه الخديو توفيق «كلما رفض توفيق أن يوافق على مطالبها» Egypt and Its Betrayal, New York 1908 P. 257. وكان يعقوب صنوع يدافع عن الأمير حليم بقوله إنه عرف حليم لسنوات طويلة أكثر مما عرفه أي إنسان آخر

وهو يستطيع أن يطمئن الناس إلى أن الأمير حليم ليس فرنسياً ولا انجليزياً ولا ألمانياً ولا تركياً، وإنما هو مصري، ولا شيء غير مصري. وأنه الوحيد في مصر الذي يملك الهيبة الكافية والسلطة اللّازمة لتطبيق نظم الحكومات الأوروبية ومؤسّساتها في مصر الى الحد الذي تسمح به احتياجات البلاد وتقاليدها.

(De Baignières: L'Egypte Satirique, P. 111)

(٥)

بعد فشل الثورة العرابية ونفي عرابي وصحبه إلى سيلان ، ظلّ يعقوب صنوع في منفاه بباريس ، كما ظل عبد الله النديم في مخبئه بمصر ، كل على إيمانه بالثورة العرابية وقادتها ، وظلّ صنوع يتراسل مع عرابي عشر سنوات ، حتى ١٨٩٢ .

وكان صنوع في بادىء الأمر يأمل أن الإحتلال البريطاني في مصر لن يطول ، فاعتدلت لهجته حيناً ، ولكن بعد أن اتضح للجميع أن انجلترا كانت عازمة على البقاء في مصر ، أخذ صنوع يلتمس الحلول في تدويل القضية المصرية لتأليب الدول الأوروبية على انجلترا . وكان هذا بوجه عام هو الخط السياسي الذي اتخذته فرنسا تجاه «المسألة المصرية» حتى توقيع «الوفاق الودي» Entente Cordiale بين انجلترا وفرنسا في ١٩٠٤ ، وهو الإتفاق الذي أطلق يد انجلترا في مصر بموافقة فرنسا ، وأطلق يد فرنسا في شمال افريقيا بموافقة انجلترا . ومنذ صيف ١٨٨٣ أخذ يعقوب صنوع يخاطب في جرائده دول أوروبا والرأي العام فيها حاثاً إياها أن تتكاتف بقيادة فرنسا لإخراج انجلترا من مصر.

وفي باريس ، بعد نفي الأفغاني ومحمد عبده ، تجدّدت صلتهما بيعقوب صنوع . فقد وصل الأفغاني الى باريس في شتاء ١٨٨٣ ثم وصل اليها محمد عبده في ١٨٨٤ . وفي عدد ٩ فبراير ١٨٨٣ ، صدرت «أبو نضارة» بمقال للأفغاني عن الشرق والشرقيين ومع المقال صورة الأفغاني وقد عرف ويلفريد سكاون بلنت صنوع عن

طريق الافغاني في سبتمبر ١٨٨٣ ، ووصف العلاقة بينهما بأنها حميمة (« جوردون في الخرطوم » ص ٧٢). وفي تقرير لحكمدار بوليس باريس مؤرخ ١٠ يوليو ١٨٨٣ ، أن صنوع والأفغاني كانا زميلين ، وقد وصف هذا التقرير الموجز جمال الدين الأفغاني بأنه شريك في تحرير مجلة تصدر من رقم ٤٨ أفنيو دي كليشي Avenue de Clichy وهذا كان عنوان «أبو نضارة زرقا» ، ممّا يستنتج منه أن الأفغاني كان يعاون صنوع بصورة ما في تحرير هذه الجريدة ، على الأقل بين فبراير ويوليو ١٨٨٣ .(P.R.O.345,F.O 60 594) عن الأفغاني وطَرْده من فارس ١٨٨٣ — ١٨٩٧ و A. 28877 : تقرير البوليس الفرنسي بتاريخ ١٦ يوليو ١٨٨٣ المرسل الى مدير شئون الاجرام بلندن). فلما انضم اليهما محمد عبده في ١٨٨٤ أصبح موضع مراقبة أيضاً.

وفي كتاب «جوردون في الخرطوم» يقول بلنت أن صنوع كان يتردّد كثيراً على مقر مجلّة «العروة الوثقى» التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده ، وكان هذا المقر في غرفة صغيرة مساحتها ٨ أقدام مربعة (أي ٢ متر و٤٠ سم مربع ، وهذه قد تكون مبالغة) فوق سطح بيت في شارع سيز Rue de Seize وكان يتجمع في مكتب الأفغاني ومحمد عبده ، أي مكتب العروة الوثقى ، اشتات من الشخصيات الطريفة كانت تكتظ بها الحجرة الضيقة : وفي يوم وجد بلنت عند الأفغاني سيدة روسية وسيدة أمريكية وشابين من مسلمي البنغال جاءا يستفتيان الشيخ الجليل «الأفغاني» في موضوع محمد أحمد المهدي فقد حيرهما أنه أباح تجارة الرقيق في السودان بعد أن كانت الحكومة المصرية قد ألغتها . وكان ردّ الأفغاني أن هناك مزايا كثيرة يصيبها العبيد في المجتمع الإسلامي تعوض عليهم فقدان الحرية. وقد انصرف الشابان من عنده سعيدين بهذا التفسير ، والأفغاني يبذل جهداً شاقاً لإخفاء متعته بسذاجتهما ، هكذا يقول بلنت (ص ٢٠٨ — ٢٠٩).

وقد حافظ بلنت على اتصاله بيعقوب صنوع منذ لقائهما الأول في سبتمبر ١٨٨٣ وكان صنوع يوافي بلنت بتطور أمور مصر بعد الإحتلال البريطاني . وقبل سفر بلنت

إلى الهند في خريف ١٨٨٣ ، أبلغه صنوع برأيه فيما آلت اليه الحركة الوطنية بعد محنة العرابيين . قال إنه لم يعد في مصر إلّا مجموعتين جادتين تتركّز فيهما المقاومة ، مجموعة رجال الدين ، وهؤلاء يعدون زعيمهم الخليفة العثماني ، ومجموعة علمانية ضعيفة لأنها بغير زعيم . وتأسيساً على هذا بدأ بلنت وصنوع يدرسان وسائل إحياء الحزب الوطني ، ولكن دون جدوى . فحين مرّ بلنت بالقاهرة كتب لصنوع بخيبة أمله فيما رآه من تفسخ الحركة الوطنية . وبعد عودته الى أوروبا كثر نقده للحكومة المصرية العميلة فمنع بلنت من دخول مصر . ومن كتاب بلنت «الهند تحت حكم ريبون» India Under Rippon نعلم أنه أثناء زيارة بلنت للهند وجد أن جمهور «أبو نضارة» قد امتدّ إلى الطلبة المسلمين في حيدر أباد وكلكتا ، وقد كان هؤلاء من المتأثرين بجمال الدين الأفغاني .

هذا اليأس من إذكاء المقاومة الداخلية للإحتلال البريطاني في مصر بعد فشل الثورة العرابية ، جعل يعقوب صنوع يلتمس الحلول في السياسة الخارجية . لقد كان الهدف الأول هو إخراج الإنجليز من مصر ، وكان هذا أيضاً هدف فرنسا وتركيا . ومن هنا بدأ صنوع يدعو لإنشاء محور فرنسا — تركيا لإخراج الإنجليز من مصر ، وبالطبع كانت فرنسا هي حجر الزاوية في هذا المحور الذي كان صنوع يأمل أن يستقطب عدداً من دول أوروبا ، من روسيا إلى إيطاليا إلى اسبانيا والبرتغال . ومن كتاب جون نينيه «عرابي باشا» (ص ٢٢٨ — ٢٢٩) ، نعرف أن عرابي كان أكثر تحفظاً من يعقوب صنوع في الإعتماد على فرنسا . ففي حديث لعرابي مع نينيه أثناء الثورة العرابية عن أصدقاء الوطنيين المصريين في أوروبا ، قال عرابي لنينيه إن الحزب الوطني لا يريد النفوذ الفرنسي ولا النفوذ البريطاني ولكن إن كان ولا بدّ من المفاضلة بينهما فهو يفضل فرنسا على انجلترا . فحملة بونابرت على مصر واحتلال فرنسا لتونس يثبتان أن فرنسا لا تفضل انجلترا كثيراً بالنسبة للعالم الإسلامي . وفي خطاب غير منشور من عرابي في سيلان إلى صنوع في باريس بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٨٨٥ (أنظر ايرين جندزير ص ١٠٢) يتحدث عرابي عن المطامع الإقليمية

لانجلترا وفرنسا في شرق أوروبا لتمزيق أوصال الرجل المريض (تركيا) ويتنبأ بأن انجلترا ستحتل قبرص كما احتلّت مصر وأن إيطاليا ستحتل ليبيا . وأن فرنسا ستحتل سوريا. (ظل صنوع يراسل عرابي في المنفى حتى ١٨٩٢).

ولم يكن يعقوب صنوع يخطط في فراغ ، وإنما كان يعكس الواقع الدبلوماسي الناجم عن الإحباط الفرنسي التركي بعد احتلال انجلترا لمصر في ١٨٨٢ . فبعد أن كانت تركيا ثائرة لاحتلال فرنسا لتونس بدأت تحركات السلطان عبد الحميد تتجه إلى الاستنجاد بفرنسا درءاً لخطر انجلترا . وفي أكتوبر ١٨٨٣ كتب البارون دي نواي Baron de Noailles ، سفير فرنسا لدى الباب العالي ، لحكومته يقول إن سلطان تركيا حريص على التفاوض مع فرنسا لدرء خطر انجلترا ، فهو يخشى أن تعلن انجلترا حمايتها على مصر وبذلك تسلخها من الأمبراطورية العثمانية ، وسيكون هذا التقارب الفرنسي التركي مؤسساً على اشتراك الدولتين في المصالح. وفي ٢٨ مايو ١٨٨٤ عاد دي نواي وكتب لوزير خارجيته چول فيري Jules Ferry يقول : «وأضاف السلطان أن فرنسا لو خفت لمساعدته في المسألة المصرية فإنه سيحمل لها عرفاناً عميقاً سوف يثبته بارضائنا على الوجه الأكمل في كل الأمور المتعلقة بالمصالح الفرنسية في الأمبراطورية». وفي ٦ يونيو ١٨٩١ سافر يعقوب صنوع إلى استانبول خلسة وقابل السلطان عبد الحميد وأجرى معه محادثات بشأن تخليص مصر من الإحتلال البريطاني. وقيل إنه أوفد في هذه المهمة غير الرسمية من الحكومة الفرنسية . وفي «يومياتي» لويلفريد سكاون بلنت (ج ١ ، ص ٧١) أن بلنت التقى بصنوع بعد عودته من استانبول وعرف منه أن التفاهم كامل على موقف موحد بين تركيا وفرنسا ، وربما روسيا أيضاً ، لإخراج الإنجليز من مصر ، وأن السلطان عبد الحميد أكّد له أنه سيتدخل عملياً ليرغم انجلترا على الجلاء عن مصر.

كذلك في ١٨٨٩ زار صنوع اسبانيا والبرتغال ، واستقبلته دونا ماريا كريستينا ملكة اسبانيا ثم دون كارلوس الأول ملك البرتغال. ثم زار صنوع شمال افريقيا ، وتتميز هذه الفترة بدعوة صنوع إلى إقامة حلف أو جبهة من دون البحر الأبيض

المتوسط بزعامة فرنسا لإخراج انجلترا من مصر. ولم يكن يضعف من موقف يعقوب صنوع في هذه المرحلة سوى تناقضه في النظرة إلى الاستعمار. فهو بسبب ميوله الفرنسية كان يبرر الاستعمار الفرنسي في شمال افريقيا ويتحدث عن رسالة فرنسا التمدنية والتعميرية في العالم الاسلامي، بينما كان في كل كلام عن الاستعمار البريطاني في مصر يصوره على أنه قوة انحطاط وتخريب. وحتى هذا الحلم تحطم بقيام «الوفاق الودي» بين انجلترا وفرنسا في ١٩٠٤.

وقد تعاصر مصطفى كامل (١٨٧٤ — ١٩٠٨) مع يعقوب صنوع في باريس. فقد درس مصطفى كامل الحقوق في جامعة تولوز ثم ذهب الى باريس في ١٨٩٥ حيث تبنته جولييت آدم Juliette Adam وقدمته إلى الرأي العام الفرنسي من خلال مجلتها «المجلة الجديدة» («لانوفيل ريفيو» La Nouvelle Revue كما تعرف في صالونها على بعض السياسيين الفرنسيين. ويبدو أن فارق السن باعد بين مصطفى كامل ويعقوب صنوع. ثم إن يعقوب صنوع كان من رجال عرابي، ومصطفى كامل كان بسبب صلته بالخديو عباس ملزماً بأن يتنكر للثورة العرابية. لذلك لا نجد إلّا إشارة عابرة الى مصطفى كامل في العدد ١٩ من مجلة «التودد» بتاريخ سبتمبر ١٨٩٤، في مقال كتبه صنوع بالفرنسية عن «عيد ميلاد السلطان»، وفي العدد ٢٢ (ديسمبر ١٨٩٤) عن «المصريين في السفارة التركية». كذلك كانت العلاقة سطحية بين يعقوب صنوع وجولييت آدم. وقد كان الخطّ السياسي الذي تبنّاه مصطفى كامل لتحرير مصر، وهو الإعتماد على محور فرنسا — تركيا للضغط على الإنجليز، مشابهاً للخط السياسي الذي تبنّاه يعقوب صنوع ومع ذلك لم يثمر هذا شيئاً في التقريب بين الرجلين. ونفس الأمر بالنسبة لمحمد فريد، فليس لدينا إلّا خطاب غير منشور عند لولي صنوع — ميلو، بنت يعقوب صنوع، موجه من محمد فريد إلى يعقوب صنوع يعتذر عن عدم غدائه معه في اليوم التالي ويعد بالإتصال لتحديد موعد آخر. ويبدو أن العلاقة بين الرجلين ظلت سطحية. لقد كان العرابيون «جَرَبَة» بالنسبة للجيل الجديد، لأن الخديو غدا قائد الحركة الوطنية، على الأقل حتى التفاهم الودي في ١٩٠٤.

وفي مرحلة ما أصدر الخديو عباس الثاني أمراً بالعفو عن يعقوب صنوع بعد الإلتقاء به في أوروبا. وفي صيف ١٩٠٥ تلقّى صنوع خطاباً يسأله عن سبب احجامه عن العودة إلى مصر. قال الخطاب: إذا كان صنوع ينتظر جلاء الإنجليز عن مصر فسوف يموت في المنفى. وزار صنوع مصر خلسة في ١٩٠٥ ولم يقض فيها إلّا اسبوعاً بين الاسكندرية والقاهرة، تحت اسم سائح أميركي هو مستر ديك Dick ولم يكتب عن هذه الزيارة إلّا في يوليو ١٩٠٦. كانت بمثابة رحلة لتقصّي الحقائق. وبالطبع وجد صنوع مصر التي عاد إليها شيئاً يختلف تماماً عن مصر التي تركها، أو فلنقل إنه شاخ فأحسّ بأنه لم يعد له دور حقيقي يؤدّيه في الحركة الوطنية. لقد كان يعقوب صنوع في نهاية حياته الصحفية لأن «أبو نضارة» و«العالم الاسلامي» توقفتا عن الظهور فجأة في نوفمبر ١٩٠٧، ربما بسبب مرض العيون الذي لازم يعقوب صنوع خلال السنوات الخمس الأخيرة من حياته. وقد مات يعقوب صنوع في أكتوبر ١٩١٢ فنعته جريدة «التايمز» اللندنية بإيجاز واصفة «الشيخ أبو نضارة» بأنه كان أستاذاً في مدرسة المهندسخانة وأنه كان أحد المهيجين السياسيين الداعين لاستقلال مصر.

وربما كان من النافع هنا أن نحدد ما يمكن أن نسميه العناصر الثابتة في تفكير يعقوب صنوع السياسي والثقافي:

(١) كان يعقوب صنوع يؤمن إيماناً دينياً عميقاً بأن لفرنسا بالذّات رسالة حضارية ثقافية في العالم نابعة من تراث الثورة الفرنسية ولذا فهي في نظره الرصيد الأول لكافة الحركات الاستقلالية والحركات الدستورية والدعوة لحقوق الإنسان.

(٢) كان يعقوب صنوع يكره انجلترا كرهاً عميقاً ولا يكف عن التنديد بسياستها الاستعمارية وتأليب الشعور العام ضدها. ولكن كان يفرق بين الشعب الانجليزي والحكومة الإنجليزية وبين الحضارة والسياسة، ويعترف بما للشعب الإنجليزي من أفضال على العلوم والفنون والآداب والحضارة بصفة عامة.

(٣) كان يعقوب صنوع يبشر دائماً في أوروبا سواء في مقالاته أو في خطبه بأن الإسلام دين التسامح وأن جزءاً كبيراً من تحامل الأوروبيين على مصر والمصريين ناجم من سوء فهمهم لطبيعة الإسلام والمسلمين.

(٤) كان يعقوب صنوع طوال حياته في المنفى بعد فشل الثورة (ثلاثين عاماً) ، يدعو لتدويل المسألة المصرية بمعنى انشاء جبهة محورها فرنسا وتضم ايطاليا وروسيا وتركيا لمناوأة انجلترا ومطامعها الاستعمارية في مصر بصفة أساسية وفي بقية أرجاء العالم بالتبعية.

(٥) كان يعقوب صنوع داعية للحكم الدستوري والنظام النيابي. ولم ينحرف عن هذا الخط إلّا في مصالحته مع أصدقاء غير طبيعيين كالسلطان عبد الحميد في التسعينيات من القرن الماضي. ومع ذلك فنجده حول ١٩٠٧ يؤازر حركة «تركيا الفتاة» ويدبج القصائد بالفرنسية دفاعاً عن «العثمانيين الأحرار» من أعداء الطاغية عبد الحميد المطالبين بالدستور ، ويجدد أحلامه العرابية بالدستور المصري وانتهاء الحكم المطلق في مصر.

(٦) كان يعقوب صنوع ، طول حياته ، صاحب وطنية مصرية مشتعلة ، رغم انتمائه الفرنسي الأصيل العميق ورغم انتمائه للأقلية اليهودية في مصر. وكان حلم حياته هو قيام المجتمع المصري على مبدأ «المواطنة» حيث يتساوى المسلم والقبطي واليهودي في الحقوق والواجبات ، يخدمون تحت علم واحد ومن أرضية مشتركة نحو غايات مشتركة. باختصار: كان يعقوب صنوع علمانياً في وطنيته وفي فلسفته الإجتماعية ، على عكس بعض مفكري الثورة العرابية والحزب الوطني الجديد (مصطفى كامل) الذين كانوا يعتقدون أن الإسلام قومية وليس مجرد ديانة ، ولذا فلم ير صنوع إلّا التناقض السياسي والاقتصادي بين أوروبا والعالم الإسلامي. وكان يعتقد أن طريق النهضة هو طريق الحضارة الأوروبية.

(٧) كان يعقوب صنوع ، رغم مبادئه الواضحة ومواقفه الحاسمة ، شخصية

«تياترال» ، يميل إلى المبالغة ويميل إلى سماع تصفيق الجمهور ويحب أن تمتلىء بينواراته ولوحاته بالملوك والسلاطين والأمراء والدوقات وعقيلاتهم . ولذا فقد كان كصحفي يسعى لمقابلة الملوك والأمراء وكبار الساسة في أوروبا والمشرق والمغرب ويهتم بإظهار اهتمامهم به . وكان في السياسة دائم البحث عن دور يؤدّيه ، وحيث لم يكن له دور كان يخلق لنفسه دوراً في مسرحية من إنشائه . ولذا فمن الصعب تحديد أين ينتهي الحلم وأين تبدأ الحقيقة في حياته العامة .

●

(٦)

فماذا كان يعقوب صنوع يقول في مسرحياته؟ من استعراض كوميديات يعقوب صنوع الباقية نجد أن أكثرها ذا طابع اجتماعي ، وكما قال الدكتور محمد يوسف نجم في كتابه المشتمل على ثمانية نصوص من مسرحيات يعقوب صنوع ، ليس في هذه المسرحيات سخرية سياسية جارحة تبرّر غضب الخديو اسماعيل على صنوع أو يمكن أن تكون لها علاقة بنفيه من البلاد . ولذلك فينبغي أن نفترض أن الغضب الرسمي على صنوع جاء نتيجة جملة أشياء من أهمها :

(١) اشتغال صنوع بالحركات السرية كالمحافل الماسونية وبالنوادي السياسية تحت ستار الثقافة كمحفل التقدم وجمعية محبي العلم ، تلك النوادي التي كانت تستقطب مثقفي عصر اسماعيل القلقين وبعض الضباط العرابيين.

(٢) كتابات صنوع السياسيّة المباشرة من «أبو نضارة زرقا» قبل نفيه من مصر مباشرة .

(٣) بعض المسرحيات السياسية الضائعة التي كانت سبباً في سخط الحكومة عليه ، وقد وردت إشارة لها في مسرحية «موليير مصر وما يقاسيه» .

(٤) بعض المشاهد والعبارات الضائعة من مسرحياته الباقية المنشورة . فقد كان مسرح يعقوب صنوع يقوم أساساً على الكوميديا المرتجلة ، وكان الخروج على

النص هو القاعدة لا الاستثناء ، وبالتالي فقد كانت للممثلين حريات في الإسقاط على أشخاص العصر وأحداثه بالإيحاء والمحاكاة والتعبير مما لا نجده في النص القائم ، فهي لغة سرية بين الممثل وجمهوره وليس للرقيب سيطرة عليها .

ومع ذلك ففي بعض المسرحيات الباقية بعض المواقف الحساسة أو القابلة للإشتعال أو القابلة لإساءة التفسير . ففي كوميديا «الضرتان» موضوع رجل اسمه «أحمد» وكنيته «الملك» ورجل آخر اسمه «بعجر» وكنيته «الوزير» ، والأفضل أن نقول «عنتر» و«بعجر» ، لأن الذي يسمى أحمد «الملك» هم أصحابه «بنو شداد» . وفي الواقع كانت صفات «الملك» هذا عنترية مزيفة ، أو عنترية في المظهر فقط . فنحن نرى أن هذا الملك بعد خمس عشرة سنة من زواجه من «صابحة» (٣٠ سنة) يتخذ عليها ضرة اسمها «فطومة» (١٦) ، وهي أخت الوزير «بعجر» .

والمشكلة طبعاً في هذه المسرحية هي اشتعال نار الغيرة بين القديمة والجديدة . فالقديمة تتحسر على خيبة أملها وتهدد وتتوعّد : «والله يا خسارتي في الحشاش دا اللي ما يعرف مقامي . أما أنا أفرجه مكر النساء» . والجديدة تعيّر القديمة بأنها عجوز دردبيس . وكل منهما تحاول أن تجعل الأخرى خادمة لها . ويتعذر على «الملك» أن يحفظ الأمن في بيته فيتدخل «الوزير» دفاعاً عن أخته «فطومة» فيعتدي على «صابحة» . وينتهي الأمر بأن كلاً من الضرتين تقول «للملك» : «يا أنا يا هيّ» . ثم يحتدم الشجار والوعيد :

فطومة : (إلى الملك) : وحياة أخويا بعجر إذا ما خلصت تارنا من المرادي لانتف دقنك شعرة شعرة . أهو كدا . (تنتش دقنه) .

ملك : أنا في عرضك يا بنت الناس . دقني غالية علي .

صابحة : وأنا إذا ما خلصتنيش من الرزية دي لأخزق عينيك الاثنين . أهو كدا . (تضع أصابعها بالقرب من عينيه) .

ملك : أما دي امرّ. على كل حال فطومة تنتف دقني ابقا أمرد ، أما تعالوا على صابحة الى بدها تعميني .

صابحة : عينيك ولا فطومة ؟

ولا يجد الملك مخرجاً إلّا أن يرمي يمين الطلاق على الضرتين معاً ، ثم ينشد :

كامل الأوصاف قتلني والعيون السود رموني
من هواهم صرت أغنى والهوا زوّد شجوني

ولكن بعد أن يتحرر الملك من الزواج ويعيش دقائق يرفل في نعيم العزوبية ، لا تلبث « صابحة » أن تعود إليه « تتمحك » فيه فيردها ، وقد تعلم الدرس القاسي ، وهو يغني :

« اللّي بدّه يجعل عيشته مُرّه يدخّل على أم ولاده ضرّة »

هذه الكوميديا أو على الأصح « الفارس » في جيل الريحاني أو على الكسار أو المنولوجيست المتأخرين كانت تقبل كدعابة اجتماعية صافية تبعث على السخرية من « جوز الاتنين » وعلى نوع من الرثاء الضاحك لزوج الضرتين . ولكن ربما كان الهجوم على تعدّد الزوجات منذ مائة عام يعد تهجماً على ما يبيحه الدين . وقيل أن اسماعيل عدّ مسرحية صنوع تعريضاً به لأنه كان متزوجاً من أكثر من زوجة . ثم إن في ألقاب « الملك » و« الوزير » ما يمكن أن يستفز الخديو لأنه يخرج بالتلميح الى التصريح ، أو على الأقل فيه سوء أدب لأنه يجعل الملوك والوزراء موضع زراية .

ونحن الآن قد نجد صعوبة في تتبع رموز عصر اسماعيل لأننا نجهل معاني بعض الأسماء . ولكننا نعرف من « الضرتان » على كل حال أن « الوزير » أخو الزوجة الشابة ، يدخل على بيت « الملك » بدربكّة ويحيط « الملك » بجو من الفرفشة والغناء ، فهو إذن وزير طبّال وزمّار شأن كثير من رجال الدولة الذين يتقرّبون من الحكّام بالطبل والزمر . ثم إن إشارة « صابحة » إلى « فطومة » على أنها خريجة « درب

مصطفى » قد يكون لها معنى خاص ضاع منا الآن ، معنى بذيء. نحن لا نعرف إذا كان « درب مصطفى » متفرعاً من « درب العوالم » في شارع محمد علي ، أي مركزاً لتجمع الراقصات والغواني ، أم أنه كان متفرعاً من « درب عبد الخالق » و« درب طياب » في « وش البركة » و« كلوت بك » ، مركز البغاء الرسمي . وإذا كان لهذه الكوميديا اسقاطات سياسية أغضبت الخديو اسماعيل ، فهي تعني أن الخديو اسماعيل كان في ورطة بين قوتين كل منهما تريد أن تستولي عليه ، مصر وأوروبا مثلاً أو الدائنون المصريون والدائنون الأجانب ، أو المصريون والأتراك ، أو الجركس. وعلى كل فإن الإشارة إلى « صابحة » على أنها « أم الأولاد » معناه أنها الزوجة الأصلية رغم أن كل أولادها « ماتوا » . ثم إن الإشارة الى « الوزير » الطبال الزمار على أنه قادر أيضاً على ركل « صابحة » في بيتها قد يذكرنا بكرباج اسماعيل باشا المفتش أو عمر باشا لطفي .

وهناك أيضاً كوميديا « الصداقة » ، وهي لا تدور حول موضوع الصداقة بالمعنى المعروف ولكن حول « وفاء المحبين » فنحن في بيت « الست صفصف » بالاسكندرية ، وهي أرملة ثرية ربت بنت أخيها « الست وردة » وابن أخيها الخواجه نجيب (شقيق وردة) ، وهو شاب عاشق لبنت الخواجة « نعمة الله » وهو تاجر شامي ثري مترمل يطمع في الزواج من الأرملة « صفصف » ، لما لها من جهة ولإعجابه بها من جهة أخرى .

وليس في كل هذه العلاقات الإنسانية إلّا مشكلة واحدة ، هي أن الفتاة « وردة » كانت مخطوبة لابن عمها الشاب « ناعوم » الذي سافر إلى انجلترا ست سنوات بعضها للدراسة وبعضها للأعمال ، وكان بينهما حب حقيقي دام هذه السنوات وجعل « وردة » تنتظر بفارغ صبر رسائل ابن عمها « ناعوم » من انجلترا طوال مدة غيبته وتعيش على عبيرها وكأنه أنفاس حياتها . وبعد سنوات من هذا العشق بالمراسلة تفاجأ « وردة » بانقطاع رسائل « ناعوم » ، إلى أن تكون آخر رسالة منه فتجدها فاترة اللهجة مما تخشى معه أن « ناعوم » قد يكون انصرف عنها . على

الأقل كان هذا تفسير نجيب الذي صور لأخته أن ناعوم لا شك وجد في لندن فتاة انجليزية بشعر ذهبي وعينين زرقاوين سرقت قلبه فجعلته ينصرف عن حب بنت عمه «وردة». فتبكي «وردة» على حبها الضائع.

وفي تردّد الخواجة نعمة الله على الأرملة صفصف نجده يصطحب معه شاباً انجليزياً اسمه «هنجس» يقول «نعمة الله» أنه رأى «وردة» منذ أيّام في حفلة فوقع في غرامها من أول نظرة، وهو يريد أن يتقدم لخطبتها. ويصف «نعمة الله» مستر «هنجس» هذا بقوله: «الخبر عريس انجليزي بدقتين هيكي أما ذاته جميلة، وغير ذلك تاجر عظيم وله شهرة بين التجار مالها نظير. يا خسارة أن عربيته مو فصيحة مثل حكايتنا مكسرة. ربعها شامية وربعها نحوية ونصها انجليزية. أما الإنسان بيقدر يفهم منه».

ويتقدّم الشاب الإنجليزي «هنجس» طالباً يد «وردة» فتردّه «وردة» في أدب شديد: إنّها تراه شاباً جديراً بالإعجاب حقاً ولكنها تحبّ ابن عمها «نعوم» وهي لن تتزوّج من سواه. وإذا كان ابن عمّها قد خان حبها وانصرف إلى فتاة أخرى في انجلترا، فهي ستبقى وفيّة لحبّه بقية حياتها. وهنا يحدث «الإكتشاف» المسرحي. نكتشف أن مستر «هنجس» ليس إلّا «نعوم» نفسه، وقد عاد إلى الاسكندريّة بعد أن تغيّرت ملامحه، فقد ترك مصر يافعاً وعاد إليها بعد ست سنوات شاباً ناضجاً. وهو قد لجأ إلى ادعاء إهمال ابنة عمّه والتخفّي تحت شخصيّة مستر «هنجس» ليختبر صدق حب بنت عمّه «وردة» له. وحين تعرف «وردة» ذلك تطير من الفرح وينتهي الأمر بزفاف «وردة» إلى «نعوم» والعمّة «صفصف» إلى «نعمة الله» و«نجيب» إلى «تقلة» بنت الخواجة «نعمة الله».

وفي هذه الكوميديا يكرّر يعقوب صنوع ما فعله في كوميديا «السواح والحمار»، فهو يتهكم على الإنجليز وهم يتشدقون باللغة العربية والعامية، أو كما يقول «هنجس» مفاخراً بكاتب خطابات شركته لعملائها في مصر: «أي نعم. نحن يملكون كاتبون ماهرون ولسانه فسيخ بالعربي ونحن يتعلمون من هوّا». فيعقوب

صنوع لا يمل من السخرية من لغة المستشرقين. وفي هذه المسرحية نحن لا نزال داخل إطار مسرح الماسكات الروماني، أو مسرح الأنماط التقليدية التي تجسّم صفاتها وعاداتها ولهجتها بطريقة كاريكاتورية تدعو إلى الضحك. أمّا الأنماط في هذه المسرحية فهي أنماط من أسرة شامية تعيش في مصر.

وفي «السواح والحمّار»، ولم يبق منها إلّا مجرد تابلوه قصير، لا نجد إلّا سخرية من السياح الأجانب الذين يتعلّمون من كتاب السياح اللغة العربية الفصحى، فلما يجربون استعمالها مع الحمارة والتراجمة وفي الحياة اليومية بصفة عامة نجد أنهم يتقعرون في الكلام النحوي فلا يفهمهم أحد. بل نجدهم يخلطون قواعد النحو التي لا يفهمونها تماماً على طريقة «أيها السيدات والسيدون» التي ينسبها فايز حلاوة في «يحيا الوفد» للخبراء الروس، كل ذلك إلى جانب التواء السنتهم بسبب اختلاف مخارج الحروف عندهم، حتى أن الحمّار يجد من الأيسر فهم لغته الانجليزية عن فهم لغة السواح العربية. وشخصية الأجنبي المضحك بعجمته من النماذج التقليدية في كوميديا الأقنعة منذ المسرح الروماني، ولا يكاد يخلو منها أدب فكاهي، ولكنها طبعاً لا تعد من الكوميديا الراقية.

السواح (يتمشا): أول رايت عـ ٢ : بلد قاهرة فُرى جود. اخنا انجليش مان يحبون كتير مصر ويحبون المصريون والوالي بتاع المصريون. كله ناس فُرى جود. دي بيلاد محتويون على كتير انتيقات هرامات، وأبو الهولات، عجايب كتير، اخنا اليوم يريدون يركبون على دونكي يتفسخون. يا دونكي يا خمّار..

الحمار: وبدك تروح فين؟

السواح: قصدنا الذهابي الى القلعتي المصريتي فلذلك أتيني بحماركا.

الحمار: دا المستر بيتكلم بالحنوي بلسان الفقها (إلى السواح) اللي زي حالاتنا ما يفهموش الكلام ده. ما تسبيك انجليش على كل حال نعرف نجاوبك.

السواح: موش يريدون اللسان الانجليش. نحن يعرفان لغتكم العربيتي. فهمتون؟ اخنا عاوزين العربيتي، فهمتون؟

وهنا يحدث لبس، فالسائح يتحدث عن العربية (اللغة) والحمّار يفهم العربية (الحنطور)، وواضح من السياق أن يعقوب صنوع يتهكم تهكماً موجعاً من الإنجليز الأدعياء الذين يتوهمون أنهم يحسنون الكلام بالعربية لمجرد أنهم حفظوا كلمتين من كتب السياح، كما أن صنوع يريد أيضاً أن يقول إن تعلم العربية الفصحى لا يغني في الحياة اليومية.

وفي «الضرتين» لا نجد أثراً للنقد السياسي إلّا على سبيل التأويل البعيد، وكذلك الأمر في «السواح والحمار»، قد نجد فيها ما يغضب المستشرقين المتحذلقين، ولكننا لا نجد فيها شيئاً يمكن أن يغضب الخديو اسماعيل أو يمس نظام الحكم. أما «الصداقة» فليس فيها شيء يمكن أن يكون موضع مؤاخذة من الحكومة أو من الأجانب إلّا تعريض الشاب نجيب بنهب التجار الإنجليز لأموال مصر بتجارة المانيفاتورة أو على الأصح التهكم من عدم التكافؤ بين أرباح المصدِّر الإنجليزي والمستورد الشامي الذي يتحدث عن «وطننا العزيز».

ولكن يعقوب صنوع يدخل الدائرة الحرجة، أو دائرة المحظورات، في مسرحية «بورصة مصر». ففي هذه المسرحية نجد أنفسنا في بورصة القاهرة بين جماعة من التجار لاتعرف من أسمائهم إن كانوا من الشوام المتمصرين أو اليهود المصريين، وهم الخواجة سليم والخواجة حليم وهما بنكيران، أي من المستثمرين في الأوراق المالية. وللخواجة سليم بنت اسمها الست لبيبة هي موضع منافسة بين عاشقها يعقوب والبنكير الخواجة حليم الذي يتقدم للزواج منها، في حين أن لبيبة تعشق الخواجة يعقوب فرسائل الغرام بينهما لا تنقطع كما يقول فرج الخادم.

ويتسلم الخواجة سليم برقية هامة من وكلائه بالاسكندرية تقول أن البنوك الأوروبية وافقت على تقديم قرض للحكومة المصرية. ولهذا الخبر أهمية خاصة نظراً

لما نعرفه عن مديونية مصر أيام الخديو اسماعيل. فمعناه أولاً أن الحكومة المصرية لا تزال موضع ثقة بيوت المال في أوروبا بحيث تستطيع أن تعقد ما شاءت من القروض الأجنبية ، أو كما يقول الخواجة سليم : «أما الجماعة قاعدين جوا هايجين. ولو أن الخبر دا لازم يكون صحيح . لأنه مشالله اسم الحكومة متشرف ، وأعظم البنكات مستعدة لتقديم أيها سلفة انكانت للميري ، ولا شك إذا طلبت المالية مابة مليون جنيه في الصبح ، الظهر يكونوا حاضرين» . ومع ذلك فالخواجة سليم يشك في أن القرض سيتم : «مع كل ذلك ما أظنش أن السلفة المذكورة بالتلغراف ده تتم . لأن شروطها متخلّصش. والميري الحمد لله موش قد كدا محتاج» .

ونحن لا نعرف عن أي قرض كان يتكلم يعقوب صنوع ، ولكن المرجح أنه كان يتكلم عن قرض ١٨٧٣ الذي عقده الخديو اسماعيل مع بنك أوبنهايم Oppenheim اسمياً بمبلغ ٣٢ مليون جنيه ولم تتسلم منه مصر فعلياً إلّا ١٧ مليون جنيه . أو لعله كان يشير إلى قرض ١٨٦٨ الذي عقده اسماعيل مع بنك أوبنهايم اسمياً بمبلغ ١١,٨٩٠,٠٠٠ جنيه ولم تتسلم منه مصر إلّا مبلغ ٧,١٩٣,٠٠٠ جنيه . وهنا يجب أن نتصور أن الممثل كان له على المسرح دور خطير في التعبير عن المعاني الباطنية في هذا النص المقبول ظاهرياً. فالنص في ظاهره يشير إلى سلامة المركز المالي للحكومة المصرية وقلة لهفتها للمال بما يجعلها ترفض القروض بشروط مجحفة . ولكن الممثل كان يستطيع بنبرات صوته وباشاراته وحركاته أن يعكس المعنى الظاهر من منطوق النص فيبرز المعنى الخبيء على الأقل نحن نعرف من نص صنوع أن شروط السلفة «متخلصش» أي أنها كانت مجحفة . وما أيسر على الممثل من أن يخرج جيوب بنطلونه أو يحك ظفر ابهامه في أسنانه وهو يقول : «والميري الحمد لله مش قد كدا محتاج» ، مع بعض الغمز واللمز بنبرات صوته ونظرات عينيه ، ليدرك الجمهور أن الحكومة المصرية كانت مفلسة وأنها كانت متهالكة على القرض بأية شروط . كذلك كان في وسع الممثل أن يحمل عبارة «لأنه ما شالله اسم الحكومة متشرف الخ ...» كل معاني السخرية بالنبرة والإيماء ليفهم الجمهور أن سمعة الحكومة المصرية مع دوائر المال كانت وقتئذ في الحضيض.

وأنا أرجح أن إشارة صنوع كانت لقرض ١٨٧٣ المشهور لأن علاقة اسماعيل بيعقوب صنوع كانت علاقة ودية بين ١٨٧٠ و١٨٧٢ . فإذا كان الأمر كذلك فهذا يساعدنا على تحديد تاريخ كتابة «بورصة مصر» بأنه كان لاحقاً لعام ١٨٧٣ ، وهو يفسّر لنا لماذا تدهورت العلاقات بين الخديو اسماعيل ويعقوب صنوع ، كما أنه يجيب أيضاً على السؤال الحائر الذي طرحه الدكتور محمد يوسف نجم في مقدمة كتابه ، حيث يقول إنه لم يلاحظ وجود أي هجاء لنظام اسماعيل في مسرح يعقوب صنوع كان يستوجب غضب الحاكم عليه .

ونرى سماسرة البورصة مثل يوسف وأنطون يحاولون اقناع البنكيرة مثل سليم وحليم بشراء بونات القروض (أذوناتها أو سنداتها) طمعاً في الكسب لأن أخبار نجاح مصر في عقد القرض الأجنبي قد رفع من قيمة هذه السندات . وبعد تدهور سعرها في البورصة لعدم قدرة الحكومة على سداد ثمنها وفوائدها لحامليها ارتفعت قيمتها حتى بلغت ثلاثة أرباع ثمنها الأصلي. وينجح السمساران يوسف وأنطون في بيع سندات قيمتها أربعون ألف جنيه للخواجة حليم .

ولكن للسماسرة في يعقوب صنوع وظيفة أخرى غير الوساطة لبيع وشراء الأسهم والسندات من أجل العمولة ، وهذه الوظيفة هي الوساطة بين القلوب من أجل العمولة أيضاً ، في الحلال طبعاً ، فالزواج عندهم صفقة ككل الصفقات . وهكذا نجد السمسار أنطون يتوسط عند الخواجة سليم ليزوج الخواجة حليم من بنته لبيبة ، بينما نجد أن السمسار يوسف يتوسط عند الخواجة سليم ليزوج بنته من الخواجة يعقوب . فللحب أيضاً بورصة كما للأوراق المالية . ومع ذلك فهناك فرق بين أنطون ويوسف ، فأنطون يعمل «خاطباً» من أجل المال . أما يوسف فمودته ليعقوب هي التي تحركه للوساطة .

ويقبل سليم حليم خطيباً لبنته لأنه في تصوره رجل مليء . ويقول إنه يحترم يعقوب لأنه شاب جاد ومخلص وفاضل ، ولكنه ليس بنكيراً وإنما هو مجرد موظف .

صحيح إنه مدير محل فلستون وشركاه ، ولكنه في نهاية الأمر موظف وليس رأسمالياً فهو ليس من مقامه. وتصارح لبيبة أباها بأنها لا تحب حليم وأنها تميل إلى يعقوب ، فيذكرها سليم بالفوارق الطبقية ويقول إنه لا يريد أن يكرهها على الزواج من رجل لا تحبه ، وينصحها بأن توافق على خطبة حليم على أن تضعه تحت التجربة لمدة ستة أشهر ، وبعدها يكون لها الرأي النهائي.

ويطلب حليم من سليم دوطة للبيبة قدرها ستة آلاف جنيه فيقبل سليم بعد تردّد لفداحة هذا الصداق. ويكون تعليق يوسف على هذه الصفقة : «أما الأيّام دي الزواج صار كالمتجر والبنت من دول كأنها بالة مني فاتورة». أما يوسف فيرتب للعاشقين مخرجاً من هذه الورطة. في يوم الخطوبة يرتب أن ترد برقية كاذبة تقول إن البورصة مضطربة لأن الأزمة بين انجلترا وأمريكا بسبب الاباما تسببت في نزول سعر فائدة البونات الإنجليزية ٥٪ دفعة واحدة. وكان معنى هذا خراب الخواجة حليم. فنجده يترك مراسم الخطوبة الى البورصة. وهكذا يتبين للخواجة سليم أن الخواجة حليم مجرد مغامر أحمق كان يطلب الزواج من ابنته ليقتنص أمواله. فيبارك زواج بنته لبيبه من حبيبها يعقوب ، وتغني في زفافها المطربة الشهيرة ألمظ.

ومن أهم كوميديات يعقوب صنوع كوميديا «موليير مصر وما يقاسيه» التي نشرت في بيروت عام ١٩١٢ وهي مهداة إلى الكونت فيليب دي طرازي ، ولكنها من تأليف السبعينيات من القرن التاسع عشر ، في فترة انقطاع الخديو اسماعيل عن رعاية يعقوب صنوع أو على الأقل قبل غضبه عليه وبعد أن كان صنوع قد ألّف أهم مسرحياته المعروفة لنا. وهذه المسرحية ذات أهمية خاصة لأنها بمثابة سجل للحركة الفنية في زمانها بصفة عامة وسجل لمسرح يعقوب صنوع بصفة خاصة. فمنها نعرف أن هذه المسرحية نجحت نجاحاً كبيراً لأن «الرواية دي امام ذواتنا الكرام ، صار لعبها ليلاتي مدة شهرين تمام. حتى أن أذكى الشبان على ظهر قلبهم حفظوها ، وعملوا عليها سهرات وأمام أحبابهم لعبوها» ، كما يقول صنوع في مقدمة الطبعة. كذلك نعرف منها أن ريپورتوار يعقوب صنوع كان يشمل «الحشاش» (وهي فيما يبدو

الاسم الآخر لمسرحية «الضرتان»)، و«أبو ريدة البربري» الذي يسمى هنا «أبو ريضة البربري» و«بورصة مصر» و«الصداقة» و«كوميديا القواص وشيخ البلد وراستور»، وغير واضح إن كانت هذه ثلاث مسرحيات أو مسرحية واحدة، ولكن صنوع يعرفنا أنها قدمت في سراي قصر النيل أمام الخديو اسماعيل، فأعجب بها وأطلق عى صنوع لقب «موليير مصر» ونفحه مائة جنيه تشجيعاً له فوزعها على أعضاء فرقته. واستعمال الفعل في صيغة الجمع، أي قوله «عجبوا خديوينا اسماعيل» يدل على أنها ثلاث مسرحيات لا مسرحية واحدة. ثم إن هذه غير المسرحيات الثلاث التي قيل أن اسماعيل شهدها في سراي قصر النيل وأغضبته الثالثة منها وهي «الضرتان». والسياق يدل على أن حفلات قصر النيل لم تمرّ فقط بسلام وإنما استحقت تكريم صنوع والإنعام عليه أو كما قال في «موليير مصر وما يقاسيه»:

اسطفان: يا ما ضحك الخديوي اسماعيل، ليلة ما لعبنا في قصر النيل، على لعبة راستور وشيخ البلد والقواص، وقال لدرانيت: جيمس ماهوش خباص: أهو نجح وعلم التشخيص لأولاد وبنات، اللّي عمرهم ما رأوا تياتروات.

كذلك نعرف من «موليير مسر وما يقاسيه» أن مسرحية «حلوان والعليل» ومسرحية «الأميرة الاسكندرانية» كانت قد مثلت في مسرح الأزبكية الذي كان يسمى يومئذ «تياترو الكوميدية الفرنساوية» على غرار مسرح الكوميدي فرانسيز لأنه كان مركز نشاط الفرقة الفرنسية والفرق الأجنبية المقيمة والزائرة. وقد حضر اسماعيل وحاشيته هذه العروض وسُرّ بها.

هذا مجمل الريپرتوار المذكور في «موليير مصر وما يقاسيه» ومعنى هذا أن «موليير مصر» كانت ملاحقة لكل هذه المسرحيات.

أما درانيت باشا الذي يشير إليه يعقوب صنوع فقد كان مدير الأوبرا ومدير مسرح الأزبكية معاً، أو بلغة يعقوب صنوع «رئيس الأوبيرا والتياترو الفرنساوي». وقد هجاه صنوع في «موليير مصر» بقوله أنه كان دعياً وليس من أهل الفن، أو

بلغة صنوع «اللي كان أصله أجزجي لهجاوي ، وكان يضرب حقن لعباس باشا حتتمكان(عباس الأول) ، كان لإنشاء التياترو العربي أكبر عدو ودشمان».

وموضوع «موليير مصر وما يقاسيه» يدور حول إضراب أعضاء فرقة يعقوب صنوع عن التمثيل وتهديدهم بالتخلي عن صنوع لأنهم يطالبون بمرتبات ثابتة يجزيها عليهم الخديو اسماعيل أسوة بما كان يجريه على الممثلين الأجانب العاملين في الأوبرا ومسرح الأزبكية. أو كما يقول أحد الممثلين المضريين :

بطرس : داجيمس أهبل . لو كان زي درانيت بك رئيس لهجاوي (يقصد «فهلوي» ل . ع .) ، كان أفندينا رتب لنا ماهيات مثل لعيبين الأوبرا والتياترو الفرنساوي . وحتى ذلك الحين كانوا يعيشون من دخل الشباك ، أو كما يقول صنوع على لسان «جيمس» وهو يهدد بالانتحار ليتخلص من هذه الورطة :

جيمس : يا حسن .. الحقني بخنجر أو بطبنجة الحقنى ، أو هات حبل واخنقني . أموت وأرتاح من دي العيشة الهباب ، لأني ما بقيتشي اقدر أحمل قدر كدا عذاب . يا رب موته ، موته يا رب العالمين ، أخلص بها من شبكة اللعيبين . بس من بيت أبويا أجيب لكم ماهيات يا أخواتي ؟ يعني مدخول التياترو بيروح فين ؟ مش بفرقه عليكم ليلاتي ؟ وده ما عدا اللي بصرفه من عبّي ، بقي أنعم علي بموته يا ربي ..

وتنتهي المسرحية على خير لأن تهديد صنوع بالإنتحار جعل أفراد فرقته يتأثرون لحاله ويعدلون عن إضرابهم : رق له أولاً قلب الممثلتين ليزا وماتيلدا ، ثم رقت له قلوب الممثلين : متري المشهور بتقليد الفلاحين ، وحبيب الماهر في تقليد التجار ، واسطفان المعروف بتقليد العيّاق ، وعبد الخالق الخلبوص ، وحنين مقلد الافرنج ، وبطرس المكار ، وحسن خادم التياترو . ويبدو أن أسماء الممثلين حقيقية ، لأن يعقوب صنوع يظهر في المسرحية باسمه الحقيقي ، وهو جيمس ، كما أنه يذكر أشخاص رجالات العصر بأسمائهم الحقيقية ، مثل خيري باشا مهردار الخديو ،

واسماعيل باشا صديق (المفتش)، وعمر لطفي باشا، وعلي باشا مبارك، ودرانيت بك، كذلك نعرف من نص «موليير مصر وما يقاسيه» أن علي باشا مبارك هو الذي أمر بفصل يعقوب صنوع من وظيفته كمدرس في مدرسة المهندسخانة بعد أن درَّس فيها ثلاث سنوات، رغم أن الخديو اسماعيل أمره بزيادة مرتبه بعد أن أعجب بكوميدياته. ويعزو يعقوب صنوع قرار على مبارك إلى غيرته منه: «فلما انشأت التياترو العربي، الناظر (أي الوزير) المكار، علي باشا مبارك مني غار». ولكن صنوع نفسه يعترف قبل ذلك بأن الفن جعله يهمل تلامذته وعمله: «واليوم اللي دخلت التياترات، وانشغلت بتأليف الروايات، رفعت وانسليت وانتلف حالي، وتركتني التلامذة وتعطّلت اشغالي».

فالأرجح إذن أن فصل يعقوب صنوع من مدرسة المهندسخانة لم يكن بسبب غيرة علي باشا مبارك ولكن لإهمال صنوع في عمله الرسمي، وربما أيضاً لأسباب سياسية كانت من عوامل التفات السلطة إلى مسرحه ومحاصرة دعوته للحرية والوطنية، ممّا رماه في هذه الضائقة المالية التي ألّبت عليه زملاءه الممثلين: نحس هذا من الحوار بين شخصية حبيب ويعقوب صنوع في «موليير مصر وما يقاسيه»:

حبيب: بس مرادي أقول لك كلمتين...

جيمس: ... أنا أقبل كلام الحبيب وإن كان مر، لأنّه صادر عن قلب صافي حر. بقي سمعني كلامك بكل حرية، يا فخر التياترات العربية.

حبيب: بالله عليك ما بقتشي تكتب لنا روايات، تذكر فيها لفظة حرية وحب وطن ومحاربات (غالباً يقصد الكفاح ل. ع.) والاّ قل على التياترو العربي يا رحمن يا رحيم، والحدق يفهم، بقي رجعنا للعبنا القديم.

جيمس: كلام غريب يا سي حبيب، لكن كلام مليح، وفي محله صحيح. إنما كل مؤسس تياترو ومنشيء روايات، ملزوم يتمم جميع الواجبات. واجبات معلومة عنده يا حبيب، وهي أن القصد بالمراسح هو التمدن والتقدم والتهذيب.

حبيب : مسلم ، وكوميدياتك فيها كل ده ، بس ابعدنا عن قولة الحرية والوطن والاستقلال فهمتني كده ؟

جيمس : بكره إن شاء الله نتحدث في دي العبارة ، إنت فكرني وبرضه كلمني بكل جسارة .

فهناك إذن مسرحيات ضائعة كانت تحض الجمهور تصريحاً أو تلميحاً على مقاومة طغيان الخديو اسماعيل أو رجاله أو سياسته وتحضّ على طلب الحرية وتذكر الناس بالوطنية وتدعو إلى الكفاح من أجل الإستقلال . وقد كانت هذه دعوة «مصر للمصريين» التي اتخذت ثلاثة محاور هي :

(١) تمصير الجيش ونظام الحكم.
(٢) الدعوة للدستور والحكم النيابي .
(٣) تحرير مصر من السيطرة الأجنبية .

ويلاحظ في «موليير مصر وما يقاسيه» أنها الكوميديا الوحيدة التي كتبها يعقوب صنوع بلغة المقامات العامية ، وهي النثر المسجوع ،وهي طريقة مألوفة في الروايات الشعبية ، كقول الراوي : «يا سادة يا كرام ، ما يحلي الكلام ، إلّا بذكر النبي عليه الصلاة والسلام » . وربما كان القصد منها السخرية بلغة المقامات التي كانت شائعة في النثر الفني في عصر اسماعيل وما قبله ، منذ «الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق» ، وهو بالفصحى . ففي «موليير مصر وما يقاسيه» تتجدّد مشكلة العامية والفصحى ، ويسخر يعقوب صنوع من المستشرق الإيطالي المالطي البارون دي مالورسي الذي كان يندّد في الصحف باستعمال العامية في لغة المسرح ويطالب بالتزام الفصحى ، وكان له خطر خاص لأنه كان يشغل وظيفة رقيب المطبوعات :

اسطفان : خد واقرا ده جرنال شهير باسكندرية ، يذم ويطعن ويلعن التياترات العربية لكونها عن أصول النحو خارجه ، ورواياتها مكتوبة باللغة الدارجة .

متري : واللي كتب الكلام دو هو مين ، يا هل ترى من أبناء الوطن أو من الأوروبيين؟

اسطفان : إيطالياني كاتب هذه الأقوال ، كما وأن ايطالياني ذات الجرنال .

متري : عرفته يا عم ، دا راجل بالهم . دا من رئيسنا جيمس بالغيرة بيموت ، وكلما علينا بيفوت ويرانا في لعبه جديدة بنعيد ، عوض ما يقول لنا نهاركم سعيد ، يقول لنا لعب الروايات دي هلس وعار ، ما ينبسطوا منها لا كبار ولا صغار . فقلنا ذات يوم ورينا رواياتك البديعة ، فجاب لنا قطعة شنيعة ، متنا من الضحك لما قريناها ، وتاني يوم في وجهه حدفناها . وقال إنه كاتبها بالنحوي بالقاف والنون ، مثلاً نحن يدخلون ، ويلبس البنطالون ، وانتو يشربون ويركسون ويضحكون ، وبعد ذلك كلنا ينطلقون .

اسطفان : دا رجل مجنون . فلا أحد يعتبر كلامه ، ونحن ننجح وهو ما ينول مرامه .

متري : إحنا نقدر بكلمتين نجاوبه ونسد فمه ، ونخليه يهرب ويستخبي في حجر أمه .

الكوميديه تشتمل على ما يحصل ويتأتى بين الناس .

اسطفان : عفارم يا متري كلامك زي الألماس .

متري : فيا هل ترى العالم في مخاطبتها تستعمل اللغة النحوية أو اللغة الاصطلاحية ؟

اسطفان : المشايخ وأصحاب المعارف والفنون ، عمرهم ما بيكلموا بعضهم بالقاف والنون .

متري : بقي رقيبنا الإيطالياني ده رجل مجنون ، هو والذي في تأليفات رئيسنا جيمس يطعنون .

وهذا الأسلوب المسجوع الذي استخدمه يعقوب صنوع في هذه المسرحية بالذّات يناظر ما يسمى في آداب الغرب mack - heroic ، وهو تقليد أسلوب الملاحم في التعبير عن توافه الأمور بقصد السخرية أو الدعابة.

وقد كان أدب يعقوب صنوع في تقديري أكبر مؤثّر في عبد الله نديم من الوجوه الآتية :

(١) استخدام الحوار ومبادىء القالب المسرحي في التعبير عن النقد السياسي والإجتماعي بدلاً من المقال.

(٢) استخدام اللغة العامية في التعبير الأدبي بالنثر، وهو ما تجاوز به النديم مرحلة الزجل.

(٣) استخدام لغة المقامة المسجوعة في المقال.

(٤) السخرية من المصريين المتفرنجين في لغتهم وسلوكهم.

غير هذا فقد كانت ليعقوب صنوع موهبة خاصة في نطق اللغة العربية والعامية، موهبة لم تكن لعبدالله النديم. لأنّه كان أقرب منه إلى روح المسرح وأكثر منه دراية بأسراره.

عبد الله النديم
(١٨٤٥ — ١٨٩٦)

« وديني الذي فطرت عليه ومذهبي الذي أميل إليه ، هو تحرير العباد وإصلاح البلاد . وإظهار مجد الدين وتأييد المؤمنين » .

من رسالة لعبد الله نديم إلى عرابي في المنفى

(١)

كان عبد الله النديم بالموهبة الفطرية أعظم زجّال مصري في القرن التاسع عشر. ولكن اهتماماته الإجتماعية والسياسية وظروف عصره جعلت منه مناضلاً من أكبر مناضلي **الثورة العرابية بالقلم** والكلمة. صحفياً وخطيباً، حتى لقد اشتهر بأنه خطيب الثورة العرابية وأحد دعاة الإصلاح الإجتماعي في زمانه. كما أن حياته المليئة بالمغامرات جعلت منه أشبه شيء بالأسطورة في جيله وفيما تلاه من أجيال.

وقد ولد عبد الله النديم في كفر عشري. وهو من أحياء الاسكندرية الشعبية. في ١٠ ديسمبر ١٨٤٥ (١٢٦١ هـ). بحسب ما يقول نقولا يوسف في كتابه «أعلام من الاسكندرية». والدكتورة نفوسة زكريا سعد في كتابها «عبد الله النديم بين الفصحى والعامية» (الدار القومية ١٩٦٦). وغيرهما. وهو الأرجح، أو في ١٨٤٣ بحسب ما يقول الدكتور محمد أحمد خلف الله في كتابه «عبد الله النديم ومذكراته السياسية» (الأنجلو ١٩٥٦). ومات عبد الله النديم بالسل في استانبول في ١١ أكتوبر ١٨٩٦ ودفن في مدفن يحيى أفندي باكشطاش فكأن النديم عاش ٥١ عاماً. وكان عمره ٣٧ عاماً في قمة الثورة العرابية عام ١٨٨٢.

وكان والده مصباح ابراهيم أصلاً من قرية «الطيبة» بمحافظة الشرقية ونزح منها إلى الاسكندرية ليعمل نجاراً للسفن بدار الصناعة (الترسانة). فلما أغلقت الترسانة أنشأ الأب مخبزاً صغيراً بالمنشية. ويبدو أن الأب ولد عام ١٨١٨ ونزح إلى

الاسكندرية وهو دون سن العشرين . فنحن نعلم أنه تزوّج في السادسة والعشرين من عمره وهو يعمل خبازاً وأنجب ولده عبد الله عام ١٨٤٥ . وقد ذكر النديم نفسه في مجلة «الأستاذ» (السنة الأولى ص ٥٥٣) أن أباه مات في القاهرة في ٢٢ يناير ١٨٩٣ (٤ رجب ١٣١٠ هـ) عن أكثر من ٧٥ سنة قمرية ونصف السنة لأنه ولد في ٢٠ ذو الحجة ١٢٣٤ هـ) وهذه التواريخ لو صحت فهي قد تعين المهتمين على تحديد مواقيت أصحاب هذه السير. أقول : لو صحت . لأن عصر النديم وأبيه لم تكن فيه شهادات ميلاد بالمعنى الدقيق الذي نعرفه اليوم . وكان أكثر المصريين وقتئذ يحددون التواريخ بنسبتها إلى ما يذكرون من أحداث جسام مرّت في عصرهم .

كذلك كان الأمر بالنسبة لنسب عبد الله النديم . فهو غالباً اعتماداً على فولكلور العائلة . كان يسمى أباه «السيد مصباح بن السيد ابراهيم الادريسي الحسني» . أي أن أباه كان من نسل الحسن بن علي بن أبي طالب . وهو ما رفض أن يقبله أحمد تيمور باشا في كتابه «تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر» (ص ١٧) لعدم كفاية الأدلة . وما أرجعه عمر الدسوقي إلى الرغبة في التعويض عن ضعة النسب (الأدب الحديث . ج ١ ص ٢٧٠) . وقد كان هذا الزعم وراء إشارة الكثيرين إلى عبد الله النديم على أنه «السيد عبد الله النديم» . وعلى كل فقد كانت سمة ذلك العصر أن ينسب رجالاته أنفسهم إلى أهل البيت . فالأفغاني كان يلقب بالسيد جمال الدين الأفغاني . وعرابي كان يسمّي نفسه أحمد عرابي المصري الحسيني . وهكذا دواليك . ولست أحسب أن مجرد ضعة المنبت كانت وراء هذه المزاعم أو الإجتهادات . وإنما ينبغي أن نلمس فيها شيئاً من المواجهة أو الإحتجاج بالنسب الديني للباشوات الأتراك والبكوات المماليك الذين كانوا يحكمون العالم الإسلامي بقوة النسب الدنيوي والحسب العنصري . بمعنى إن كنتم أسباط أرطغرل فنحن أسباط سيد أرطغول بل وسيد الخلق .

كذلك فاسم «النديم» نفسه بحاجة إلى مراجعة . في كثير من المراجع الأولى نجد

اسم عبد الله النديم «عبد الله نديم». وليس في الإسم المعروف لدينا ذكر لنديم أو للنديم . فهو عبد الله مصباح ابراهيم . والشائع هو أن عبد الله لقب بالنديم لأنه كان نديم العظماء والوجهاء . وهو ما ذكره عبد الله النديم عن نفسه . وهو صادق في تفسير لقب النديم . ولكنه لا يستبعد أن اسم «نديم» . بغير التعريف . كان أصلاً أحد أسماء عبد الله مصباح ابراهيم . إما اسم تدليل من الأسرة . وإما اسم مزدوج على عادة اسماء ذلك الزمان تشبهاً بالسادة الأتراك أو تبركاً من محسوبيهم بالأتراك . فقد جرت عادة المصريين في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أن يسموا أبناءهم «أحمد لطفي» بدلاً من «لطفي» أو «محمد قدري» بدلاً من «قدري» . وهكذا . وفي هذه الحالة يكون اسم عبد الله النديم أصلاً هو : عبد الله نديم مصباح ابراهيم . والذي يوحي بذلك هو أن عبد الله نديم أو عبد الله النديم أو عبد الله الشهير بنديم كتب رسالة مودّة نجدها في «سلافة النديم» (٣٤/ ١) لشيخه وأستاذه الأثير لديه . الشيخ محمد العشري . أحد من كان يتمرس عليهم في مسجد الشيخ ابراهيم باشا (الجامع الأنور) بالمنشية . يقول :

«غلامك الشهير بالنديم — من صار في البيان كالنسيم»

ونحن نعلم أن النديم انتظم في الدراسة بهذا المسجد في سن العاشرة . بعد أن أتم حفظ القرآن

ونحن نعلم أن النديم انتظم في الدراسة بهذا المسجد في سن العاشرة ، بعد أن أتم حفظ القرآن في سن التاسعة . أو حفظ بعضه ، ولزم المسجد خمس سنوات من ١٨٥٥ إلى ١٨٦٠ . فإذا كان «الغلام» عبد الله قد اشتهر باسم «النديم» وهو لا يزال في مسجد ابراهيم باشا . فمن المستبعد أن يكون قد اكتسب شهرته بالنديم بسبب ظهور موهبته في منادمة العظماء والوجهاء وهو لا يزال في هذه السن الباكرة ، وبالتالي يكون اسم «نديم» هو أحد أسمائه التي كان معروفاً بها في صباه في مدينة الإسكندرية . وهو ما يفسر تواتر كثير من المراجع الأصلية على إيراد اسمه «عبد الله نديم» وليس «عبد الله النديم».

وفي مسجد ابراهيم باشا حدث لعبد الله النديم بين ١٨٥٥ و١٨٦٠ شيء ممّا حدث بعد ذلك بنحو نصف قرن لطه حسين بين كتّاب مغاغة وأيّامه في الأزهر. ففي مسجد ابراهيم باشا كان النديم يدرس على الشيخ محمد جاد، شيخ الشافعية في الاسكندرية، والشيخ ابراهيم السرسي والشيخ خفاجة والشيخ محمد العشري، المتون والشروح والفقه وأصول الدين والنحو، ولكن الفتى كان بطبعه غير مقبل على هذه العلوم التقليدية، وكان يميل بفطرته لدراسة الأدب، ولاسيما الشعر والزجل والنوادر. وقد كان ما لمسه من حب الشيخ العشري للأدب ما حببه في ذلك الرجل، فكأنما كان الشيخ العشري هو الشيخ حسين المرصفي في زمان سابق. بل لقد كان الشيخ العشري يصحب النديم الصغير إلى ندوات الأدباء والأدباتية في البيوت والدكاكين والقهاوي، فيختزن الغلام كل ما يسمع من الشعر والزجل والنوادر.

وحين زهد النديم الصغير في علوم الدين أخذ ينصرف عن حلقات الدرس في الجامع الأنور، فأصيب أبوه بخيبة أمل شديدة لأنه كان يحب أن يعد ولده ليكون رجلاً من رجال الدين. وتأزم الأمر بين الوالد وولده إلى حد أن الوالد خيّر ولده بين العودة إلى دروس المسجد أو مغادرة الدار وإعالة نفسه بنفسه، أي باختصار طرده.

وهكذا خرج النديم الصغير كما تقول المراجع متنقلاً بين القرى والمدن، بالقطار وعلى الأقدام، يبحث عن رزقه، فكان ينزل على العمد والأعيان يمدحهم وينادمهم بالزجل والشعر والنوادر، ولهذا سمّي بالنديم فيما يقال. أو فلنقل أنه قضى ستة شهور في الصعلكة بين بلد وبلد في ريف الوجه البحري يتكسب أو يتسول بالأدب على طريقة الشعراء والمدّاحين. ويمكن أن نستنتج أن صغر سنّه أثناء هذه المغامرة عرضه لمتاعب جعلته يقفل راجعاً إلى الاسكندرية بعد ستة شهور. ويبدو أن هذه هي الفترة، بعد عودته إلى الإسكندرية خلال عام ١٨٦١، التي تعلم فيها

النديم الفتى فن التلغراف بناء على توجيه صديق له من محبّي الأدب كان يعمل مفتشاً للتذاكر في السكة الحديد ثم نقل إلى القاهرة.

غير أن عبد الله نديم ما لبث أن نزح إلى القاهرة عام ١٨٦١ وهو في السادسة عشرة من عمره أو نحو ذلك، باحثاً عن العمل والأدب. أما العمل فقد وجده في مكاتب التلغراف بعد أن استضافه صديقه موظف السكة الحديد عند نزوله إلى القاهرة، وتنقل النديم من مكتب إلى آخر، حتى استقر به الأمر في مكتب تلغراف بنها. ولم يكن النديم سعيداً في بنها فسعى حتى نقل إلى مكتب تلغراف القصر العالي بسراي الأميرة خوشيار خانم أفندي، أم الخديو اسماعيل، بجاردن سيتي (الوالدة باشا). وقد مكنته إقامته في القاهرة من التردد على ندوات الأدباء والفنانين كالبارودي وعبد الله فكري ومحمد صفوت الساعاتي وعلي أبو النصر وأحمد الزرقاني ومحمد سعيد وعلى مجالس الفقهاء وحلقات الصوفية وبعض شيوخ الأزهر كالشيخ حمزة فتح الله، ممن كتب النديم عنهم في رسالته «لواء النصر في أدباء مصر».

وحين جاء جمال الدين الأفغاني إلى مصر عام ١٨٧١ كان النديم أحد مريديه ولازمه نحو أربع سنوات، وفي حلقته تعرف على أعلام المثقفين الثوار الذين مهّدوا لثورة عرابي، كالإمام محمد عبده والبارودي ويعقوب صنوع وأديب اسحق وسليم نقاش وعلي مظهر وعبد السلام المويلحي وأخيه ابراهيم واللقاني وسعد زغلول الشاب. وكان مدار حديثهم هو تحريرالعالم الاسلامي من الاستعمار الأجنبي ومن التخلف في آن واحد بإيقاظ الوعي القومي وبتجديد الفكر الديني عن طريق الصحافة والخطابة والتعليم.

وقد امتدت فترة إقامة النديم في القاهرة ثم بنها ثم القاهرة نحو خمسة عشر عاماً، طوال الستينات حتّى منتصف السبعينات من القرن الماضي، فمن خالط الأفغاني ومريديه أربع سنوات، يكون قد خالطهم من ١٨٧١ إلى ١٨٧٥، وهذه على الأقل هي الفترة التي اشتغل فيها تلغرافجياً بالقصر العالي بجاردن سيتي عند الوالدة باشا، وقد أتيح له خلال عمله في القصر العالي الاطلاع على حياة البذخ الفاحش التي

كانت تحياها الأسرة الخديوية . وقد كانت تلك الفترة التي تكدست فيها ديون اسماعيل إلى الحد الذي أشاع الاضطراب الكامل في مالية مصر وجعل من اسماعيل منذ ١٨٧٥ هدفاً صريحاً للدول العظمى وللصحافة «الحرة» ويبدو أن عبد الله نديم ، بسبب مخالطته للأفغاني وحلقته وبسبب اجترائه الفطري على السادة الظالمين ، قد نسي أنه موظف صغير في قصر الوالدة باشا ودأب على نقد سفه الخديو وأسرته في غير احتياط أو الحديث علناً عن ظلم اسماعيل ورجاله والخراب الذي يسوقون إليه البلاد . فنحن نعلم أن خليل آغا ،أكبر أغوات الوالدة باشا وصاحب الكلمة العليا في القصر العالي ، أمر بطرد النديم من عمله «بطريقة مهينة بسبب زلة قلم وقع فيها النديم في أثناء تأدية وظيفته بالقصر» ، كما تقول الدكتورة نفوسة زكريا سعد في كتابها «عبد الله النديم بين الفصحى والعامية» (ص ٦) . فالأمر إذن قد تجاوز زلل اللسان إلى زلل القلم .

ويبدو أن زلة النديم كانت عظيمة لأنه عجز ، رغم كثرة معارفه وسطوتهم ، عن العثور على عمل في القاهرة ، شيئاً مثل العيب في الذات الخديوية الذي أدّى باسماعيل إلى نفي يعقوب صنوع (أبو نضارة) في ١٨٧٥ .

وهكذا بدأ النديم يبحث عن الرزق من جديد وعاد الى طريقته القديمة : هام على وجهه ينتقل من بلد إلى بلد واستقر في بدواي (دقهلية) فترة ضيفاً على عمدتها الشيخ أحمد أبو سعدة ومعلماً لأولاده . ولكن يبدو أن الشيخ أبو سعدة كان ينتظر أن يعمل النديم عنده «ببطنه» فلم ينقده أجراً على تعليم الأولاد ، واعتبر أن الأجر هو الضيافة . فتركه النديم غاضباً وهجاه وهجا كل أهل بدواي هجاء مقذعاً في رسالة نجدها في «سلافة النديم» ج ١ ، ص ٥٧ — ٦١ .

ومن بدواي انتقل النديم إلى المنصورة ونزل ضيفاً على عين من أعيانها اسمه محمود الغرقاوي . وفتح الغرقاوي للنديم محلا للخردوات جعله النديم ندوة أدبية يجتمع فيها الأدباء والأدباتية يروون فيها الأشعار والأزجال والنوادر . وبالطبع أفلس الدكان .

وعاد النديم إلى طوافه بين البلاد كالشعراء والمدّاحين لمنادمة وجهاء الريف. ومع ذلك فقد كان يعود من حين لحين إلى المنصورة وينزل بدار الغرقاوي.

ثم انتقل النديم إلى طنطا حيث تعرف على شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحري الذي كان قصره بطنطا منتدى للعلماء والأدباء وأهل السَّمر. وكانت له مع شاهين باشا كنج قصص طريفة رواها أحمد تيمور باشا في «تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر»، وأشار اليها النديم نفسه في مجلة «الأستاذ» (السنة الأولى ص ٩٨٥ وما بعدها)، وهي قصص تكشف لنا روح العصر الذي عاش فيه النديم، وفيها نكهة مما نقرؤه في ادوارد لين وچيرار دي نرڤال عن حال مصر نحو ١٨٤٠ حين كان الناس يأخذون مأخذ الجد رواة السير والأدب الشعبي، كما أن فيها نكهة من مصر التركية المملوكية حيث الحديث عن «الغلمان» لا يخدش الحياء. ذكر أحمد تيمور أن شاهين باشا كنج «كان بينه وبين الشيخ أحمد الجندي أحد علماء المسجد الأحمدي صحبة وتزوار، وكان الشيخ يتعشّق غلاماً مليح الشكل حسن الصوت فأمره مرة أن يغني بحضرة الباشا فغنّى بقول النديم:

سلوه عن الأرواح فهي ملاعبه	وكفّوا إذا سل المهند حاجبه
وعودوا إذا وَلَّتْ أراقم شعرِه	وَوَلّوا إذا دبَّت إليكم عقاربه
ولا تذكروا الأشباح بالله عنده	فلو أتلف الأرواح من ذا يطالبه
أراني بعيني والدموع تكاتبه	ويحجب عني والفؤاد يراقبه
فهل حاجة تدني الحبيب لصبّه	سوى زفرة تثني الحشا وتجاذبه
فلا أنا ممّن يتّقيه حبيبه	ولا أنا ممّن بالصدود يعاتبه
ولو أن طرفي أرسل الدمع مرّة	سفيراً لقلبي ما توالت كتائبه

«وكان كثيراً ما يتغنّى بها فطرب الباشا طرباً شديداً واستظرف قائل الأبيات وتمنّى رؤيته. فأرسلوا إليه بالحضور فلما حضر إلى طنطا وواجهه استقبح صورته إلّا أنه أعجبه ظرفه وأدبه. ومال إليه فاتخذه نديماً لا يمل ورفيقاً حيث حل».

وهكذا تلازم عبد الله النديم وشاهين باشا كنج فترة إقامة النديم في طنطا. وكان النديم يعقد المطارحات بالزجل في قهاوي طنطا، وكان ذلك في ١٨٧٧ / ١٨٧٨ (١٢٩٤ هـ)، ممّا عابته عليه «المقطم» بعد ذلك في التسعينات من القرن الماضي، باعتبار أن الزجل والأدب الشعبي بعامة فنون منحطة لا ترقى إلى بلاغة الفصحى، فردّ عليها في مجلّته «الأستاذ» بمقال عنوانه «مَحمَدَةٌ عدَّتْ مذَمّة» جاء فيها في معرض الدفاع عن الشعر العامي: «لا يخفى على أهل العلم أن الزجل من أبواب الشعر كالدوبيت والقوما وكان وكان والموشح. وقد تناظر به كثير من الشعراء وافتخر بأحكامه بعض الأدباء، حتّى عدت صناعته أصعب من قرض الشعر إذا كان مشتملاً على المعاني الغريبة مسبوكاً في قوالب لطيفة. فالتفنن فيه من محامد الشعراء لامن مذامهم. وقد كنت أحاول نظم شيء منه في الأيام الخالية فيتعاصى لعدم الباعث» («الأستاذ» السنة الأولى ص ٩٨٥ وما بعدها).

هذا الدفاع عن الشعر العامي، ولا سيما الزجل، دفاع هام لأنه يمثّل وجهة نظر مدرسة الأدب الشعبي من جهة، ويعرفنا بفنون من الشعر العامي لم نعد نعرف عنها شيئاً. فالزجل معروف والدوبيت معروف والموشح معروف وكذلك المهلهل معروف. ولكن «القوما» و«كان وكان» غير معروفين اليوم. على الأقل بهذه الأسماء. فليت عالماً من علماء الأدب الشعبي يدرس لنا هذين الفنين من الشعر الشعبي دراسة تاريخ وتأصيل وتحليل.

على كل فمن يدرس نماذج من زجل النديم في هذه الفترة لا يجد أنها تختلف كثيراً عن زجل أبو دراع ونظرائه من شعراء العامية في عصرنا، وهي لا تخرج عن معاني الفخر والمدح والمباهاة الفكاهية. والنديم يروي لنا نادرة من نوادره أيّام كان في طنطا، فقد كان يجلس في مولد السيد البدوي على قهوة الصباغ بصحبة بعض رفاقه كالسيد علي أبو النصر والشيخ رمضان حلاوة والسيد محمد قاسم والشيخ أحمد أبو الفرج الدمنهوري، وكانوا يتفرّجون، كما يقول، على اثنين من الأدباتية يتناظران

بالزجل ويبدون الملاحظات على أشعارهما ، فالتفت إليهم الأديبان الشعبيان وأخذا يمدحان أفراد الجماعة واحداً بعد واحد . فلما جاء دور النديم قال أحدهما يخاطبه :

«أنعم بقرشك يا جندي وإلّا أكسنا أُمال يا فندي
ألّا أنا وحياتك عندي بقي لي شهرين طول جيعان»

فردّ عليه النديم مداعباً :

«أما الفلوس أنا مديّش وانت تقولي ما مشيشي
يطلع على تحشيشي أقوم أملص لك لودان»

وأخذ يتبادل معهما الزجل على هذا النحو نحو نصف ساعة حتّى «فرغ محفوظهما» . وانصرف عبد الله النديم إلى قصر شاهين باشا كنج حيث كان يقيم مع هذه الجماعة ، وحين عرف الباشا بما كان رتب مواجهة في اليوم التالي بين النديم وبين أمهر الأدباتية ، فجاءه شيخ الأدباتية بالشيخ داود والحاج اسماعيل الشهيرين بعمل الزجل وإنشاده ارتجالاً في أي غرض . ووعد شاهين باشا الزجالين بألف قرش إن هم غلبوا النديم . أما إذا غلبهم النديم فقد كان عقابهم أن يضرب كلّ منهم عشرين كرباجاً ، ووافق الزجالون على ذلك ، طريقة تركية غريبة في التسلية ولا شك ، لها نظائرها في الأدب العربي القديم .

وفي اليوم التالي لمولد السيد أحمد البدوي عقد شاهين باشا كنج أمام قصره بطنطا مجلساً . «وأجلسني بينه وبين المرحوم جعفر باشا مظهر (مدير محافظة الغربية ل . ع .) ، وقد وقف الناس الوفا والعساكر تدفعهم عنا . ثم ابتدأ الشيخ فقال :

«أول كلامي حمد الله ثم الصلاة على الهادي
ماذا تريد يا عبد الله قدام أميرنا وأسيادي

فقلت :

«إني أريد أحمد ربي بعد الصلاة على المختار
وإن كنت تطمع في أدبي اسمّعك حسن الأشعار

«فقال... فقلت... فقال...

فقلت :

«المجلس العالي محمود فيه الإمارات والأعيان
اليوم دا يوم مشهود خلعت عليه حُلّة إحسان
شاهين باشا فيه موجود حظو أزهر
أما المدير هذا المسعود جعفر مظهر
فإنه في الناس معدود من ضمن أرباب العرفان
أنت صغار لسّه نونو وفي الزجل منتش مجدع
اتبع نديم تلقى فنونو تأتيك من المعنى الأبدع
أما عظيمك وجنونو ياكل نفسه
وإن كان يعارض بمجونه يطلب عكسه
لأن فنّي وشجونو لكل متعنتظ يردع»

وقد استمرت هذه المناظرة ثلاث ساعات كما يقول النديم في مجلة «الأستاذ» ، وصفق الباشا والحاضرون. ورغم أن النديم غلب الأدباتية إلّا أن شاهين باشا أعفاهم من الكرابيج ووزع عليهم خمسة جنيهات. كذلك نفهم من كلام النديم أن المتبارين في هذه المساجلة جرّبوا كل أبواب الشعر العامي : «وقد قلبنا فيه أوزان الزجل ، وتكلمنا في فنون الشعر الثمانية مع الإسهاب في القول : وكنا إذا دخلنا في باب الزجل العادي يتكاثر عليّ جميع الأدباء بسرعة غريبة ، ومع ذلك فإني لم أقف معهم في شيء. وكانت الشروط أن من تنحنح أو بلع ريقه أو سكت بعد فراغ

صاحبه عد مغلوباً». وقد جمع الشيخ رمضان حلاوة من الزجل العادي الذي قيل في هذا المجلس خمسة كراريس. وكلّه محفوظ عندنا لم يضع منه شيء».

وفي أحمد تيمور أن النديم بالغ كثيراً في وصف هذه الندوة. ولكن المهم في كل هذا أن «المقطم» كانت تقول: هذا تسول بالشعر. فيجيب النديم في «الأستاذ»: بل هذه فنون أدبية لا يقدر عليها إلا الموهوبون.

وفن «الكان وكان» الذي يذكره النديم نجد اسمه «كان كان» في كتاب «تاريخ الأدب الشعبي» الذي صدر في العشرينات من القرن العشرين. وهو كتاب نادر وجدته في مكتبة صديقي المحاسب الزجّال عزت الحريري، ولم أهتد إلى اسم مؤلّفه لأن صفحاته الأولى والأخيرة كانت ممزقة. وتعريف الكان كان في هذا الكتاب (ص ٤٤ وما بعدها):

«وهذا أول الفنون الملحونة أبداً. وله وزن واحد وقافية واحدة، إلّا أن الشطر الأول من البيت أطول من الثاني. وقد كان شائع الاستعمال في القرن الرابع الهجري وما بعده. إلى أواخر الألف سنة الهجرية وما بعدها بقليل. ثم قل استعماله على ألسنة الشعراء. واستعاضوا عنه بأنواع أخرى.

«ومن أمثلة ما قيل على طريقة (الكان كان) فسما به قائلوه الى ذروة الفن، قول صفي الدين الحلّي:

«يا سادة هجروني — وهم نزول بخاطري
لا أوحش الله منكم — في سائر الأوقات
أوحشتم العين مني — وإنكم في خاطري
والقلب في النور منكم — والعين في ظلمات...
ودعتموني وسرتم — والقلب يتبع ركابكم..
أيش ضر لو كان جسمي — من جملة التبعات...

وقفت لما رحلتم — حيران بين أظعانكم
أخفض جناح المذلة — وأرفع الأصوات...
طول الليالي ساهر — كنّي أريد الكيميا
أسيل الدمع نهراً — وأصعد الزفرات.
ما أطول ليالي جفاكم — ساعاتها مثل السنة
ما لي أرى حسناتي — بالسيئات أتبدلت
وسيئات الأعادي — أتبدلت حسنات»... الخ

أما النموذج الذي أعطاه لنا عبد الله النديم من «الكان كان» أو «الكان وكان» كما يسمّيه في مناظرته المشهورة بطنطا فهي قول الشيخ داود:

«قصدي أقول كلام — يحكي لضمان الزهور
هات أشجنا بنظام — من فن كان وكان
أدخل بنا لمعان — كالبكر من خلف الستور
في قالب متحلّي — في النظم بالإتقان»

فردّ عليه النديم بقوله:

«اسمع كلام النديم — من طيه كل السرور
واعقل نصيحة حبر — يدعوك للعرفان
لا تستخف بخصم — لو كان من أوهى الطيور
واصفح فكل صفوح — يعلو على الأعيان
واخش اللئيم دواماً — فاللؤم داع للشرور
واحفظ مودّة حرّ — في عهده ما خان

لا تصطحب بوضيع	ينزلك عن سرج الظهور
واصحب أُخيّ شريفاً	واطلب رضا الأخوان
وانزل ببيت كريم	إن كنت ضيفاً في العبور
واسمع سؤال فقير	أَوْدَى به الحرمان».. الخ

«فأعرض عن كان وكان عجزاً منه. وقال هات فخراً... الخ».

ومن بعد الفخر جرّبوا الغزل حتّى فرغوا من كل أغراض الشعر. أو بلغة النديم: «وتكلمنا في فنون الشعر الثمانية».

أما تعريف القوما فهو كما ورد في كتاب «تاريخ الأدب الشعبي» المشار إليه (ص ٤٧ وما بعدها):

«وهذا الفن قريب من الكان كان. اخترع في المشرق. وقد جرى لسان بعض المكلّفين بإيقاظ الناس لطعام السحور في رمضان. ولا زال بعضهم في القاهرة يتغنّى بشيء منه هذه الأيّام.

«وقيل إن أول من اخترعه (ابن نقطة) الذي كان يتولّى إيقاظ الخليفة الناصر للسحور. والصحيح أنه مخترع من قبله. وإنما نسب اليه لأنه أول من اشتهر به. وكان لابن نقطة هذا ولد ماهر في صنع (القوما) فلما مات أبوه لم يجد وسيلة يصل بها الى الخليفة ليعلمه الخبر وليقرّه في منصب أبيه رئيساً على هذه الطائفة. فصبر إلى أن حلّ شهر رمضان وجمع أتباع أبيه وذهب بهم إلى مكان يسمعه منه الخليفة وجعل ينشد:

يـــا سيـــد الســـادات	لك بـــالـــكـــرم عـــادات
أنـــا بني ابـن نـــقـــطـــه	تـــعـــيـــش أبـويـــا مـــات

ويقال إن الخليفة أعجب به حين سمعه فدعاه إليه وقرّبه وأقرّه في مكان أبيه وفرض له ضعف ما كان لأبيه في بيت الخلافة..

«وقد نظم بعض الشعراء من هذا الضرب في أغراض منوعة ، فمن ذلك أن صفي الدين الحِلّي قال :

«من كان يهوى البدور	ووصل بيض الخدور
بالبيض والصفر يسخو	وقد جلس في الصدور
من حب بيض الخدور	ورام لزوم الصدور
يسمح وإلّا فيبقى	من بينهم مهدور
كم بين سجف الخدور	من عاشق مصدور
يرعى الكواكب لعلّه	يرى جمال البدور
بين الحلل والخدور	وجوه مثل البدور
إشراقها في المعاجز	وغربها في الصدور
نوائب المقدور	مثل الكواكب تدور
من بعد طيب الخواطر	يقضي بضيق الصدور»

وكل هذه التفسيرات لمنشأ الكان والكان والقوما لا تعطينا مؤشراً إلى اشتقاقها ولا مفتاحاً إلى معناها . فهي ألفاظ واضحة العجمة وارتباطها باسم صفي الدين الحلي يربطها بفترة ظهور أدب المواليا وشعر المواويل بعد انهيار الدولة العباسية الثانية ، ويوحي بأنها ألفاظ من أصل فارسي . ومع ذلك فهناك بعض المغزى في ربط القوما بطبل المسحراتي . وطرقته «تم ت تم تم تم» .

«أصح يا نايم قوم وحّد الدايم»

و«كان كان» في الفرنسية اسم رقصة عنيفة الإيقاع انتشرت في القرن التاسع عشر . والكلمة الفرنسية غامضة الاشتقاق ، ولكن الرقصة قد تكون أندلسية

الأصل ومن المأثورات الشعبية المتخلفة من العصور الوسطى. وعلى كل فأوزان الكان كان والقوما تذكرنا بالموشحات الأندلسية وما دخل في بابها.

ولست أعتقد أن إعجابنا بعبد الله النديم في المراحل التالية من حياته ينبغي أن يعمينا عن تفاهة حياته الأدبية حتّى هذه المرحلة من حياته، فمن يقارن اجتهاداته في الزجل بأنواعه المختلفة حتّى نهاية مرحلة الأدباتي باجتهادات أدباتية عصره في حياته، أي حتّى نهاية مغامراته الطنطاوية، قد يجد فيها ملامح قوة في العارضة وسرعة في البديهة وذكاء لماح وتضخم في الشخصية، ولكنه لا يجد فيها الرقة أو العاطفة أو الصقل في اللفظ أو في المعنى، بل لعلها لا تخلو من الغلظة والجلبة غير المريحة. فشعره الغرامي محمّل بالبيان والبديع مع كلفه بالجناس والطباق يذكّرنا بالأساليب العربية في عصور الزخرف والانحطاط. حتّى رسائله النثرية مسرفة في المحسنات اللفظية وباستعراض العضلات اللغوية دون دراية كافية بروح الأدب العربي في عصور رقيه. وإقباله على أردأ أغراض الأدب وهي المدح والهجاء والفخر دون عُدَّة كافية من أدب الفصحى قد حدّد موهبته الأدبية ولم يبق منه أثراً باقياً تأنس إليه الأجيال التالية. وقد انتهت هذه المرحلة نحو ١٨٧٧ أو ١٨٧٨ حين تعرف النديم في مجالس شاهين باشا كنج علي التتونجي بك، وهو أحد رجال حاشية الخديو اسماعيل. وقد أعجب التتونجي بك بالنديم فعينه وكيلاً في دائرته (ضيعته). وكان عمل النديم الجديد يقتضي منه أن يتردّد على القاهرة ليقابل صاحب الدائرة في شئون عمله، فجدّد ذلك فرص لقائه بالأفغاني ومريديه من مثقفي القاهرة. وكانت الثورة على مظالم الخديو اسماعيل وحماقاته المالية قد بلغت ذروتها في صحافة مصر ومنتدياتها وصالوناتها وبيوتها. وانتقلت العدوى إلى النديم فتحوّلت هذه الطاقة الضخمة من القلق الخاص إلى القلق العام، فاندفع النديم بكليته إلى الكفاح الإجتماعي والسياسي بالكلمة والقلم، وهكذا بدأت أخصب وأرقى مرحلة من مراحل حياته.

(٢)

عاد النديم إلى الإسكندرية ــ مسقط رأسه ــ عام ١٨٧٨ . وتفرغ فيها للكفاح الإجتماعي والسياسي . فاشترك في تحرير جريدتي «مصر» و«التجارة» اللتين أنشأهما أديب اسحق وعاونه فيهما سليم نقاش. وكانت في الاسكندرية يومئذ جمعية سرية وطنية تدعو للإصلاح الإجتماعي والسياسي هي جمعية «مصر الفتاة» . فانضم النديم إليها. وكان كثير من أعضاء هذه الجمعية من اليهود والأجانب المحليين المناهضين لحكم اسماعيل فأثار النديم فيها فتنة ليجعلها أكثر قرباً من الواقع المصري . وقاد أعضاءها المصريين والشوام والأتراك الثوار في تجمع علني سموه «الجمعية الخيرية الإسلامية» . وهي واجهة اجتماعية أخفت وراءها نشاطاً سياسياً ودعوة فكرية تبلورت فيهما تعاليم الأفغاني . وجمع النديم وأصحابه من أعيان المصريين المال اللّازم للجمعية ونشاطها . وكان أهم ما أنجزته هذه الجمعية هو إنشاء «مدرسة الجمعية الخيرية الإسلامية» لتربية كوادر من الشباب على مبادىء الإصلاح الديني والإجتماعي والسياسي التي كان يدعو لها الافغاني وجماعته . وعيّن عبد الله النديم مديراً لهذه المدرسة . وكان يدرّس فيها الأدب والإنشاء . وكان يوجه التلاميذ إلى الخطابة والتمثيل . وبالفعل ألف وقدّم مع تلاميذه ثلاث مسرحيات على مسرح زيزينيا هي «الوطن» و«النعمان» و«مصر» . ومسرحية «النعمان» يرد اسمها أحياناً في تاريخ تلك الفترة على أنه «العرب» . والمسرحيات الثلاث نماذج هامة من الأدب الهادف أو الأدب الملتزم . فهي مسرحيات وطنية تصف تخلّف البلاد ومضار التفرنج مما أغضب

الحكومة فحلّت جمعية التمثيل. وانتهى الأمر بفصل النديم من وظيفته كمدير للمدرسة فترك الجمعية أيضاً.

وتفرّغ النديم للصحافة فاشترك في تحرير «المحروسة» و«العهد الجديد» اللتين أنشأهما سليم نقاش بعد أن أغلقت الحكومة جريدتي «مصر» و«التجارة» ونفت صاحبها أديب اسحق بسبب تطاوله على الخديو اسماعيل. فلما عزل اسماعيل في ٢٦ يونيو ١٨٧٩ وتولّى مكانه الخديو توفيق كان أول عمل قام به توفيق هو نفي جمال الدين الأفغاني ورفض مشروع الدستور الذي كان قد أعدّه شريف باشا، ممّا أدّى بشريف باشا إلى الاستقالة، رغم أن الخديو توفيق كان وهو بعدُ ولي للعهد، يوهم الافغاني ومدرسته أنه نصير للحرية والديمقراطية. واستفحلت الأوتوقراطية كما استفحل حكم الأتراك والجراكسة واستفحل الاستسلام للنفوذ الأوروبي، وفي مقابل ذلك استفحلت الحركة الدستورية ودعوة مصر للمصريين ومقاومة التدخل الأجنبي، ودخل الجيش بقيادة عرابي وصحبه طرفاً في هذه المعارك. أما الصحافة فقد ارتفعت نبرتها في التنديد بسياسة توفيق وطغيان رياض باشا رئيس وزرائه.

وفي هذا الغليان الوطني أنشأ عبد الله النديم جريدته أو مجلته الأولى، وهي «التنكيت والتبكيت» التي صدر العدد الأول منها في ٦ يونيو ١٨٨١، وكانت تصدر في الاسكندرية بالعامية وبالفصحى معاً لتخاطب الأميين والمثقفين في وقت واحد. وأصدر حسن الشمسي جريدته «المفيد» في أكتوبر ١٨٨١ كما أصدر عبد الغني المدني «الفسطاط» فتعاظم نقد الصحافة للحكومة ممّا أدى إلى صدور قانون المطبوعات عام ١٨٨١ لتقييد حرية الصحافة.

وكانت «التنكيت والتبكيت» تصدر أولاً صغيرة القطع في ثماني صفحات، وكانت تطبع في مطبعة «المحروسة» لصاحبها سليم نقاش بعد اختفاء جريدتي «مصر» و«التجارة». وانحاز عبد الله النديم بقوة للعرابيين. وقبل أن ينتهي عام ١٨٨١ اختفت «التنكيت والتبكيت» واتخذت اسماً جديداً هو «الطائف» بناء على نصيحة

عرابي ورجاله الذين اقنعوا النديم بأن يتخلّى عن السخرية والتنكيت والهذر وعن أسلوبه العامي ليصبح بحق معبراً عن حركتهم الثورية الجادة، واختاروا له اسم «الطائف».لتكون صنو «الجوائب» التي كان يصدرها أحمد فارس الشدياق في استانبول ليقاوم بها الحركة العرابية. وكانت «الطائف» في أول أمرها معتدلة ثم التهبت مع التهاب الثورة العرابية وظلّت تنشر مقالات العرابيين وبياناتهم المهيجة إلى نهاية الحرب وبداية الإحتلال البريطاني. وظلّت «الطائف» مثل «التنكيت والتبكيت» تطبع في مطبعة «المحروسة» في الاسكندرية حتّى نقلت ادارتها إلى القاهرة ابتداء من العدد ٢٦ الصادر في ٥ يناير ١٨٨٢، فتضاعف حجمها وازداد عدد محرريها وطبعت في مطبعة وادي النيل ثم في مطبعة الإتحاد. وعاشت جريدة النديم في صورتيها أكثر من سنة، من يونيو ١٨٨١ حتّى احتلال مصر في سبتمبر ١٨٨٢. يقول الكونت فيليب دي طرازي في تاريخ الصحافة المصرية عن مجلة «التنكيت والتبكيت»: «ولا نبالغ إذا قلنا إنها كانت مع رصيفاتها «المفيد» لحسن الشمسي و«الفسطاط» لعبد الغني المدني، و«الطائف» لعبد الله النديم، ينبوع الفتنة الأهلية ومصدر الثورة العسكرية بشهادة كثيرين من عقلاء الأمة المصرية». وكان يتعاون مع النديم في تحرير «الطائف» أحمد سمير، كما أننا نجد فيها مقالات هامة بأقلام عرابي والبارودي وكامل ميخائيل ويوسف أصاف.

وفي العدد ١٩ من «التنكيت والتبكيت» الصادر في ٢٣ أكتوبر ١٨٨١ (ص ٣٠٦)، ما يفيد أن الاسم المقترح أولاً ليحل محل هذا الاسم الفكاهي كان «لسان الأمة» وفي «مذكراتي في نصف قرن» لأحمد شفيق باشا (طبعة ١٩٣٦، ج ٢، ص ٣٥)، إشارة إلى عبد الله النديم محرر جريدة (لسان الأمة)، ومن هذا تستخلص الدكتورة نفوسة زكريا سعيد أن «التنكيت والتبكيت» صدرت بعد اختفائها أعداد قليلة باسم «لسان الأمة» قبل أن يستقر اختيار اسم «الطائف» لها نهائياً. وهو استنتاج منطقي رغم أن «لسان الأمة» لا أثر لها في المكتبات العامة في مصر.

ويبدو أن الإتفاق الأول بين عرابي وعبد الله نديم كان أن تسمّى «التنكيت والتبكيت» «لسان الأمة». وبعد صدور عدد أو أعداد قليلة من «لسان الأمة» عدل العرابيون عن هذا الإسم واختاروا اسم «الطائف» ليجعلوا منها لسان حال الثوار العسكريين. فاسم «لسان الأمة» يفتح المجال أمام آراء الجماهير التي يصعب السيطرة عليها وتوجيهها وربما يؤدّي إلى ربط الزعماء العسكريين بسياسات وآراء لا يريدون التقيد بها. فقد نشر عبد الله نديم في العدد ١٩ من «التنكيت والتبكيت» بتاريخ ٢٣ أكتوبر ١٨٨١ خطاباً أرسله عرابي الى مدير المطبوعات يبلغه به بالإتفاق على هذا التغيير:

«لدخولنا في عصر جديد. وفوت زمن التنكيت. اقتضى تبديل اسم جريدة «التنكيت والتبكيت» الأدبية التهذيبية. كما استقر عليه الرأي بالممارسة مع حضرة الفاضل عبد الله أفندي نديم محررها ومدير إدارتها باسم («لسان الأمة»). وأن يكون موضوعها سياسياً تهذيبياً للذب عن حقوق الأمة والمدافعة عن حقوق حكومتها التوفيقية. فلذا اقتضى ترقيمة لسعادتكم الأمل اعتبارها ومعرفتها بهذا العنوان الشريف. المشرب المنيف. اعتباراً من عددها التاسع عشر. أفندم في ٢٤ ذا سنة ١٢٩٨ هـ.

ميرلاي بيادة ٤»

أي رئيس الفرقة الرابعة مشاة.

وقد اشترك بعض أعضاء مجلس النواب في «الطائف» بمبالغ كبيرة لمعاونتها مادياً. وفي ١٨٨٢ (١٥ ربيع الثاني ١٢٩٩) كتب محمد سلطان باشا رئيس مجلس النواب إلى وزير الداخلية «داخلية ناظري عطوفتلو أفندم حضرتلري» قائلاً إن محرر الطائف» أبدى رغبة في نشر محاضر المجلس وآراء النواب وهو لا يمانع في أن تصدر وزارة الداخلية أمرها إلى إدارة المطبوعات بالإعتراف لهذه الجريدة بالإمتياز بنشر هذه المضابط.

(الدكتور ابراهيم عبده «اعلام الصحافة العربية» ، ص ١٤٨). وبهذا أصبحت «الطائف» هي الجريدة الرسمية. وفي الدكتور علي الحديدي: «عبد الله النديم خطيب الوطنية» (ص ٢٢٠) أن القيادة العسكرية المصرية كانت ترسل إلى «الطائف» ، أثناء العمليات العسكرية بين جيش العرابيين والجيش البريطاني صوراً من برقياتها الحربية إلى وزارة الحربية بسير القتال. وبهذا أصبحت «الطائف» مصدراً من مصادر الأخبار للجرائد الأخرى العربية والأجنبية.

ولم يقتصر دور عبد الله النديم إبّان الثورة العرابية على الدعوة الصحفية ، فقد كان خطيباً مفوهاً أوتي القدرة على إلهاب الجماهير حتّى لقد لقب بخطيب الثورة العرابية. وفي وصف ذلك يقول أحمد أمين في «زعماء الإصلاح» في العصر الحديث (١٩٥٨):

«فقد طاف في كل مجتمع يخطب ، وأعطى من ذلاقة اللسان ما يستدعي العجب ، فما هو إلّا أن يحرك لسانه حتّى يتدفّق وتنهال عليه المعاني والألفاظ انهيالاً. وقد نشر فن الخطابة ، وعلم الكثير من الناشئة أن يخطبوا في المحافل ، وأعطى لهم المثل بمقدرته وكفايته. فكان عبد الله النديم وصحبه وتلاميذه الذين يغنون للناس بآمالهم: فأقيمت الحفلة تلو الحفلة ، يدعى إليها النديم وفرقته ليخطبوا — والنديم هو قطب الرحى... فلما عطل الدستور وتطورت الأمور وكانت الثورة العرابية ، تحوّلت خطب عبد الله نديم إلى موضوع الثورة. وكان يخطب في كل مجتمع — في الأزهر وطلبته ، والجيش وجنوده ، وفي حفلات الأفراح. فما يكون مجتمع لغرض من الأغراض إلّا ويطلع عليهم عبد الله نديم وجماعة من ناشئته يعتلون المكان العالي ويخطبون في موضوعات الثورة. كان عبد الله نديم لسان الأمّة في عهده بخطبه ، وقلمها بصحفه ، ينتقل في الأقاليم ولا يكلّ ولا يملّ ، وينشر آراءه ومشاعره في أكبر عدد ممكن من الأمّة. وبذلك كلّه ساعد على نمو رأي عام مصري ، يؤمن بالحكم الثوري ويتطلّع إلى الإصلاح في الأمور الإقتصاديّة والإجتماعيّة والسياسيّة».

وبعد ضرب الاسكندرية في ١١ يوليو ١٨٨٢ ونزول القوات البريطانية شمالاً

وشرقاً انتقل النديم إلى ميدان القتال يتابع معارك العرابيين ويستنهض همم المواطنين ويشيد بانتصارات الجيش المصري ليقوي الروح المعنوية. وأتقن حرب الدعاية إلى حد أنه كان ينشر بقلمه ولسانه الأخبار الكاذبة عن انتصارات وهمية حتى لا تتصدّع الجبهة الداخلية. وظلّ يساند العرابيين بعد هزيمتهم في التل الكبير واستسلامهم.

وباحتلال مصر، قبض على كل زعماء الثورة العرابية فيما خلا عبد الله النديم الذي اختفى تماماً أكثر من تسع سنوات متصلة: من سبتمبر ١٨٨٢ إلى نوفمبر ١٨٩١. وكانت لأفلاته من قبضة الحكومة قصص ومغامرات مثيرة تدلّ من جهة على سعة حيلته ومن جهة أخرى على معدن المصريين في عصره. فقد أعلنت الحكومة في الوقائع المصرية عن جائزة قدرها ألف جنيه لمن يرشدها عن مكان النديم، وقيمتها نحو عشرين ألف جنيه بنقود زماننا، ومع ذلك فلم يرشد إليه أحد طوال تسع سنوات، وقد كان من فقراء الفلّاحين من يعرف مكانه. كذلك أصدر دولتلو رياض باشا منشوراً يهدّد باعدام كل من يخفي عبد الله النديم أو يساعده على الإنتقال وأصدر سلطان باشا منشوراً مشابهاً. ونشطت وراءه جواسيس الحكومة في كل أطراف البلاد، بل وفي بر الشام أيضاً. وكتبت الحكومة تستعلم عنه في إيطاليا.

كان النديم ينتقل متنكراً بين قرى الدقهلية والغربية. اختبأ أول الأمر في بيت صديق له أزهري يرمز له في «كان ويكون» باسم «سع» الذي يبدو أنه كان سعد زغلول، والذي كان مثل النديم من مريدي الأفغاني ومن أنصار عرابي، وقد قبض عليه لمدة شهر بعد فشل الثورة العرابية ثم أفرج عنه. ومن مخبئه عند «سع» كتب النديم إلى الشيخ شحاته القصبي يستشيره فيما ينبغي أن يفعله. واستمر «سع» في مراسلته وتزويده بالأخبار والكتب بعد أن تركه: «عندي من كتبه تفسير أبي السعود للقرآن العظيم وقاموس الفيروزبادي والوافي وجغرافية المرحوم رفاعة بك» (جغرافية ملطبرون). ويبدو أن الشبهات أخذت تحوم حول بيت «سع» فغادره النديم، وانتقل في سفينة إلى بنها، ونزل «بالقرشية» في زي عالم يمني ثم انتقل إلى

بيت الشيخ محمد الهمشري عمدة العتوه القبلية. حيث أقام أكثر من ثلاث سنوات.

فكر النديم أول الأمر في الهرب من مصر إلى بر الشام ثم إلى أوروبا، وكتب بذلك إلى صديقه الشيخ شحاته القصبي، وهو شيخ من مشايخ الطرق الصوفية، فأجابه بأن يعدل عن رأيه، أو كما قال النديم نفسه في كتابه «كان ويكون» (ص ٢٤٨): «لم أتقابل معه إلى الآن، وإنما بعثت إليه من أخبره بمكاني الأول. وكنت عازماً على السفر إلى الشام ومنها إلى أوروبا، فمنعني من الخروج من البلاد وأمرني بالتستّر حتّى يقضي الله بالفرج. وقد رأيت بركة رأيه، فإن السيد حسن موسى العقّاد وسليمان بك سامي قبض عليهما بعد خروجهما من البلاد، فلو كنت خرجت إلى الشام لقبض علي هناك كما قبض عليهما في بلاد الدولة (العلية ل. ع) وأنا الآن آمن في هذا المكان معتقد أنه لا يصيبني إلّا ما قدّره الله تعالى وأراده».

وقد وصف لنا النديم مغامرات اختفائه في جريدته «الأستاذ»، عدد ٢٣ أغسطس ١٨٩٢ (ج ١ ص ٧)، بقوله إنه كان يدخل كل بلد متنكراً بلباس مخصوص، «وأتكلم في كل قرية بلسان يوافق دعواي التي أدعيها من قولي إني مغربي أو يمني أو فيومي أو شرقاوي أو نجدي، وأصلح لحيتي إصلاحاً يوافق الدعوى أيضاً، فأطيلها في مكان عند دعوى المشيخة، وأقصرها في مكان عند دعوى السياحة مثلاً، وأبيّضها في بلد، وأحمرها في قرية، وأسوّدها في عزبة». فهو إذن قد استغل ماكياج الممثلين وفن التمثيل الذي مارسه في السبعينات في الاسكندرية أيّام مسرح زيزينيا وربما قد تعلّم شيئاً منه في القاهرة من قبل أيّام مخالطته ليعقوب صنوع.

والواقع أن النديم كان مديناً للشيخ شحاته القصبي بالشيء الكثير، فهو الذي هيّأ له اختفاءه الأول، «وهو الذي أخبر صديقي محمد الهمشري بمكاني الأول وبعث لي جواباً يقول فيه «قم معه ولا تبرح من عنده حتّى يأتيك إذني» («كان ويكون» ص ٢٤٦). أما الشيخ محمد الهمشري فقد كان عمدة قرية العتوة القبلية

بمحافظة الغربية ، وكان من مريدي الشيخ الصوفي شحاتة القصبي لا يعصى له أمراً . فالهمشري ولا شك كان يعرف مغبّة إخفاء زعيم سياسي فار ، ولا سيما إذا كان مخفيه هو العمدة المنوط به تنفيذ أوامر الحكومة . وهكذا أقام النديم مختفياً في بيت الشيخ الهمشري أكثر من ثلاث سنوات تزوّج فيها وأنجب بنتاً ماتت ولم يشعر به أحد .

وفي « تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر » لأحمد تيمور باشا (٢٠ — ٢١) ، أن الشيخ محمد الهمشري مات أثناء إقامة عبد الله النديم في داره ، فدعت أرملته أكبر أولادها وأبلغته أن ضيفهم هو عبد الله النديم طريد الحكومة ، وسألته إن كان يطمع في جائزة الخيانة أم يقتدي بأبيه في حماية الزعيم ، فأجابها الإبن بأنه على وجه القطع مقتد بوالده .

وقد كان العمدة محمد الهمشري رسول النديم إلى الشيخ الصوفي شحاتة القصبي كما كان رسوله إلى شخصية أخرى أجنبية يرمز لها النديم في « كان ويكون » باسم « الخواجة » ، وهو رجل فرنسي فيما يقول الدكتور محمد أحمد خلف الله ، وإن كنت شخصياً اشتبه في أن هذا الخواجة ليس إلّا جون نينيه صاحب الكتاب المعروف « عرابي باشا » وصديق العرابيين . وجون نينيه لم يكن فرنسياً بل كان سويسرياً من الناطقين والكاتبين بالفرنسية ، ولعلّ هذا ما جعل الدكتور محمد أحمد خلف الله يتصور أنه فرنسي الأصل ، ولا سيما أن النديم يقول إنه كان يتردّد باستمرار بين مصر وفرنسا وبر الشام . وكثير من الأوصاف الواردة في النديم عن صديقه « الخواجة » تنطبق على نينيه ، فقد كان نينيه يملك فعلاً عزبة في الغربية ، وكان بالفعل مستشرقاً يتقن العربية والتركية ، وكان بالفعل من الأجانب القليلين الذين لم يهاجروا من مصر أيّام ضرب الاسكندرية بل بقي في مصر طوال الثورة العرابية يتابع تطوراتها ويكتب عنها ويدافع عن العرابيين أمام الرأي العام الأوروبي ويستخدم نفوذه لمساندة العرابيين .

وفي مذكرات عبد الله النديم (محمد أحمد خلف الله «عبد الله النديم ومذكراته السياسية»، الأنجلو ١٩٥٦، ص ٢٠ وما بعدها) الواردة بتاريخ ٩ مارس ١٨٨٣ في «كان ويكون»، أن النديم أثناء اختفائه في بيت الهمشري تذكر في ذلك التاريخ صاحبه «الخواجة» الذي يرمز اليه باسم «الغربي» وكيف أنه تعرّف عليه في الاسكندرية لأول مرّة عام ١٨٧٦ (١٢٩٢هـ)، ثم أقام في مصر منذ ١٨٨١ (١٢٩٨هـ) ليرصد الثورة المصرية، وكانت له أبعادية بالقرب من بدواي غربية. وقد طلب النديم الى الهمشري أن يحمل إليه رسالة يدعوه فيها إلى زيارته بعد ستة شهور من الإختباء، ولما وجد الهمشري متردداً طمأنه بأن هذا «الخواجة» موضع ثقة تامة ولا يمكن أن يفشي لأحد مكان اختبائه. وبالفعل كتب النديم رسالة إلى «الخواجة» يذكره فيها بما بينهما من الإخاء وبما هو فيه من شقاء العزلة عن الناس في مخبئه قائلاً إن صديقه يملك أن يكتم أمره أو أن يبلغ عنه السلطات فمصيره بين يديه. وحين يقول النديم: «وبلغ قرينتك المهذبة سلام من ألقى نفسه بين يديك»، نعلم أنه كان يعرف «الخواجة» معرفة عائلية.

وحمل الشيخ الهمشري الخطاب إلى الخواجة فوجد في بيته ضيوفاً من الأجانب وثلاثة من مشايخ البلاد يعرفون النديم. فلما قرأ الخواجة الرسالة سلّمها لزوجته لتقرأها أيضاً ثم مزّقها إرباً ورماها في حديقته، وادّعى الغضب أمام الحاضرين وقال: «قل له أنا لم أعطك هذا المبلغ لتتصرف فيه لزيد وعبيد ثم تعتذر بالضرورات، فاحفظ لي حقّي عندك قبل كل إنسان حتى آتيك ونتحاسب، وإيّاك أن تمدّ يدك لبنك أو لخواجة غيري، فإنّك إن فعلت ذلك وقعت في شرك المحاكم وحكمت عليك بما لا ترضاه». كان هذا هو الرد الذي تلقّاه الشيخ الهمشري من الخواجة ولم يفهمه فتوجّس شراً وعاد إلى النديم بعد ثلاث ساعات والخوف يملأ قلبه على مصير النديم. غير أن النديم طمأنه بأن ردّ الخواجة «كلّه خير»، فهو قد وعد بزيارته «ليتحاسب» دون تحديد موعد، وهو يحذّره من اللجوء إلى أحد غيره حتّى لا ينكشف أمره ويقدم للمحاكمة.

وفي اليوم التالي عند الغروب جاء «الصاحب الغربي» بجبة وقفطان وعمامة،

وتعانق الرجلان في حرارة، وعرف النديم من «الخواجة» أن الدنيا قد تغيّرت وأن اليأس قد جعل أكثر الناس تستسلم للإنجليز وللخديو وأشاع الخيانة بين ثوّار الأمس. وطلب النديم من «الخواجة» بعض الكتب والمواد التاريخية للإعداد لكتاب، فنهاه عن التراسل ووعده بزيارته «كل يوم أو يومين» بحجّة عقد مناظرة بينهما يدوّنها النديم في كتاب، وهذا يتيح له أن يأتيه بما يحتاج إليه. وكان النديم يقيم في بيت الهمشري متخفياً تحت اسم الشيخ يوسف المدني زاعماً أنه شريف متصوف من جروان بالمغرب، وأنه جاء يعلّم الشيخ الهمشري «بعض العلوم الشرعية»، وأنه لا يخرج من قاعته لأنه صوفي يحب الخلوة. وكان يقيم في بيت الهمشري أربعون شخصاً من الأسرة والأتباع ولم يعلم بأمر النديم أحد في الدار إلّا صاحبها وزوجته («كان ويكون» ١ — ١٨)، ومأذون القرية الشيخ خليل وأخوه حلاق القرية الحاج شاذلي الذي فتح للنديم خراجاً تحت إبطه، وقد كان الرجلان من خلصاء العمدة الهمشري فكتما سرّ النديم.

ويبدو أن إقامة النديم بدار العمدة الهمشري بعد وفاة الأب بدأت تلفت إليه الأنظار، فقد كان الشائع أنه جاء ليعلم الهمشري علوم الشرع. أما وقد مات الهمشري فلم يعد لإقامة النديم في داره مبرّر. وهكذا رحل النديم عن العتوة القبلية منتقلاً من بلد إلى بلد، ينام في الحقول وفي السراديب المظلمة وفي محطّات السكة الحديد واختبأ فترة في شباس الشهداء عند محمد معبد الحلاق.

وأخيراً قبض على عبد الله النديم في قرية الجميزة، مركزالسنطة مديرية الغربية في نوفمبر ١٨٩١ (٢٩ صفر ١٣٠٩) بعد نحو عشر سنوات من الإختفاء. وفي أحمد تيمور باشا قصة القبض على عبد الله نديم «تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر ٢٣ — ٢٥»: «انتقل النديم إلى الجميزة، فاستأنس وطاب له المقام، وعرفه عمدة البلدة فتغاضى عنه وكتم أمره، فكان يخرج للتنزّه على غير عادته في الإختفاء، فيلتف عليه العمدة وبعض أناس من البلدة وهو يقرأ لهم ويعظهم ويسامرهم وهم مبتهجون به».

«وكان يتردد على البلدة رجل اسمه حسن الفرارجي ، كان جندياً في الجيش ثم عين مخبراً في البوليس السري. واشتبه الفرارجي في عبد الله النديم فكتب إلى الديوان الخديوي ينبئهم بوجود رجل من العرابيين مختف بالجميزة ، كما أبلغ وزارة الداخلية بذلك فأعطوه أوصافه ، ولما تحقق منه صدر الأمر بالقبض على النديم ، فخرج وكيل الحكمدار محمد افندي فريد في قوة أحاطت بالقرية . وأحسّ النديم بالحصار فصعد إلى سطح البيت وحاول الإنتقال إلى بيت آخر ، ولكن البوليس رآه من موقع عال وصوّب إليه البنادق وأمره بالنزول فنزل وسلم نفسه ، فاعتقلوه واعتقلوا معه خادمه واعماهم الله عن كتبه وأوراقه ، ولولا ذلك لأصابه شرّ عظيم بسبب أهاجيه القبيحة في الخديو وأسرته» (أحمد تيمور) . أمّا المخبر فلم ينل شيئاً من الجائزة لإنقضاء أجلها .

وبعد استجواب عبد الله النديم في المركز نقل مع خادمه إلى سجن طنطا لعرضهما على النيابة ، وكان وكيل النيابة هناك قاسم أمين فأحسن معاملته ورعاه في سجنه وأمدّه بالمال من جيبه الخاص وسعى عند السلطات في القاهرة للعفو عنه ، فأصدر الخديو توفيق أمراً بالعفو عن النديم مع نفيه من البلاد ، أو على الأصح أمر بحفظ قضيته والإكتفاء بنفيه من البلاد ، وهذا لا يعد عفواً . واختار عبد الله نديم يافا «ثغر القدس الشريف» كما يسميها أحمد تيمور ورحل اليها ونزل ضيفاً لمدة شهر عند مفتيها السيد علي أفندي أبو المواهب دون معرفة سابقة ، ثم استقل بداره وخالط أعيان فلسطين وأهل العلم منها وطاف ببلادها ، بنابلس وسبطية وقلقيلا وغيرها ، وظلّ النديم يقيم بيافا حتّى توفي الخديو توفيق وتولّى مكانه الخديوي عبّاس حلمي عام ١٨٩٢ ، فعفا عن النديم وصرّح بعودته إلى مصر.

ويبدو أن الحنين إلى الوطن استبد بعبد الله النديم أيّام إقامته الأولى في يافا ، فقد كتب يقول إنه استجار هناك بمقام النبي موسى أن يرد غربته وأنشد في مقامه مديحاً من نظمه ، فرآه في المنام يقول له «قم روح». وبالفعل صدر بعدها بأسبوعين أمر عبّاس الثاني بالعفو عنه. ولهذا اعتبر النديم أن النبي موسى هو منقذه من المنفى .

وما أن عاد النديم إلى مصر حتّى أصدر جريدته أو مجلّته (الأستاذ) التي صدر العدد الأول منها في ٢٣ أغسطس ١٨٩٢ (صفر ١٣١٠). وكان عباس الثاني قد اختطّ منذ تولّيه ولأكثر من عشر سنوات سياسة تقوم على مناوأة الإنجليز وقرّب منه القيادات المصرية المعروفة باشتغالها بالحركة الوطنية، وكان في مقدمة هؤلاء بالطبع عبد الله نديم ثم الشيخ علي يوسف صاحب «المؤيد» ثم مصطفى كامل وجماعته مدّة طويلة ولطفي السيد وجماعته ولكن إلى حين قليل. ولهذا انحاز النديم إلى عبّاس الثاني رغم ما كان بينه وبين الأسرة الخديوية من عداء متبادل بوصفه من زعماء الثوار العرابيين، وكان الثمن الذي دفعه النديم مقابل تعاونه مع الخديو الجديد أنه تنازل في «الأستاذ» عن دعوته للدستور والحكم النيابي (وكانوا يومئذ يسمون الديمقراطية حكم الشورى)، كما تنازل عن دعوة مصر للمصريين التي اقترنت بالحركة العرابية، وركز كل هجومه على الاستعمار البريطاني وعلى النفوذ الأوروبي في مصر وعلى تجميع القوى لمناهضة الإحتلال البريطاني. ولم يطل عمر «الأستاذ» إلّا نحو عشرة شهور فقد ضغط اللورد كرومر على عبّاس الثاني لنفي عبد الله النديم من جديد، فودّع «الأستاذ» قراءه في آخر عدد صدر منه بتاريخ ١٣ يونيو ١٨٩٣، واختفى نهائياً بنفي صاحبه ورحيله إلى يافا مرّة أخرى، بعد أن بلغ متوسط توزيع «الأستاذ» ٣٠٠٠ نسخة أسبوعياً، وهو توزيع الجرائد اليومية الكبرى في عصره. وكان النديم يصدر مع «الاستاذ» ملحقاً يتضمن صفحات من كتابه «كان ويكون» الذي ألّفه أيّام اختفائه في ريف مصر ولم يتم نشره. ويبدو أن النديم اختار عنوان «كان ويكون» على غرار «كان يا ما كان»، فطابعه القصصي يوحي بذلك، وفي هذا القالب عبّر النديم عن خلاصة آرائه في الدين والسياسة والتاريخ والإجتماع والأدب واللغة.

وفي «الأستاذ» استأنف النديم منهجه القديم في «التنكيت والتبكيت»، أي عاد إلى نظرية تجاور العامية والفصحى في مجلته، وعدل عن منهج «الطائف» التي التزم فيها بالفصحى وحدها تحت ضغط عرابي ورجاله. وهذا في حدّ ذاته له مغزى هام وهو أن جذور النديم كانت أكثر شعبية من جذور غيره من زعماء العرابيين، ليس

فقط بسبب شعبية منبته ، فقد كان ابن نجار ، ولكن لأنه قضى عامة حياته قبل الثورة العرابية وبعدها يخالط البسطاء ويخاطبهم ، من فلّاحين وأسطوات ، فكان يعدهم «جمهوره» الطبيعي ويحسب حسابهم في منطق بيانه . ونشر أدبه ودعوته ، بينما كان أكبر الزعماء العرابيين من أبناء الطبقات المتوسطة الميسورة في الريف كالعمد ومشايخ البلاد ، ممّن أصابوا قدراً من التعليم التقليدي في الكتّاب ثم بضعة سنوات في الأزهر أو في المعاهد الدينية في الأقاليم . وفي «الأستاذ» كان النديم يكتب مقالاته السياسية بالفصحى ومقالاته الإجتماعية بالعامية .

بعد أن تعالت نبرة النديم في «الأستاذ» تشدّد النكير على الإنجليز وأعوانهم من الشوام في الصحافة المصرية ، ولاسيما أصحاب جريدة «المقطم» ، صدر الأمر بنفيه من جديد فارتحل مرّة أخرى إلى يافا ، ورتبت له الحكومة معاشاً شهرياً بشرط ألّا يشتغل بالسياسة . ولكن إقامة النديم هذه المرّة في منفاه الثاني لم تمتد أكثر من أربعة شهور ، وقد شابتها غصّة الإحساس بتخاذل خديو مصر أمام اللورد كرومر بل وسلطان تركيا أمام الإنجليز . وتجمع حول النديم مثقفو يافا من جديد في منفاه الثاني ، فكان غضبه يدفعه إلى التنديد العلني بالحكم المصري وبالسلطان العثماني وبلغت أقواله السلطان عبد الحميد ، فقد كان النديم محاطاً بالجواسيس والوشاة والأعداء ، فأمر الخليفة السلطان بنفيه من يافا وطرده من برّ الشام .

وعاد النديم إلى الاسكندرية وهو لا يعرف ما مصيره ، فهو مبعد عن مصر مبعد عن الشام . فوجهه الغازي أحمد مختار باشا مفوض الباب العالي في مصر ، إلى استانبول بعد أيّام ، وتوسّط له لدى السلطان عبد الحميد فعفا عنه واستخدمه في دار الخلافة باستانبول موظفاً في ديوان المعارف ، أي وزارة التعليم ، بمرتب قدره ٤٥ جنيهاً عثمانياً ، كما جاء في أحمد تيمور . وفي نقولا يوسف أنه عين في وظيفة صورية هي وظيفة مفتش للمطبوعات القصد منها هو توسيع رزقه ووضعه في قفص من ذهب تحت سمع السلطات العثمانية وبصرها يحيط به الجواسيس أينما اتجه . وكان جمال الدين الأفغاني قد سبق النديم إلى هذا القفص الذهبي . وتجمد نشاط النديم ، فلا خطابة ولا كتابة ، ولم يكن له من متنفس إلّا مجلس الأفغاني نفسه .

وكان للسلطان عبد الحميد مستشار سوري اسمه أبو الهدى الصيادي ، كان واسع النفوذ في البلاط العثماني لأنّه كان صاحب حظوة عند الخليفة السلطان وقيل عنه إنه كان أستاذاً في الدسائس في البلاط العثماني ، بؤرة الدسائس في العالم الإسلامي . وكان الصيادي يبادل الأفغاني مقتاً بمقت ، ولم يلبث أن دخل في خصومة شديدة مع عبد الله نديم الذي كان يسميه «أبا الضلال» . فوضع النديم في هجائه كتاباً اسمه «المسامير» ، حاول الصيادي أن يعثر على مخطوطه ولكن أمكن تهريب المخطوط إلى مصر . وقد بلغ من إقذاع «المسامير» في الهجاء أن محمد أحمد خلف الله عجز عن أن يجد في الكتاب نموذجاً واحداً يمكن أن يصلح عيّنة من هذا الكتاب («عبد الله النديم ومذكراته السياسية» ص ٤٦) .

وقد اعتلت صحة النديم في أواخر مقامه باستانبول وأصيب بالسلّ . وسمعت أمه وأخوه بمرضه فسافرا إليه ولكنهما وصلا بعد وفاته ، ووجدا أثاثه ومتاعه وكل ما يملك قد نهب .

قال صديقه أحمد سمير ، وهو زميله في تحرير «الطائف» إبّان الحوادث العرابية ، في ترجمته للنديم : «ورسائله الأدبية ومؤلّفاته تبلغ نحو مائة مؤلّف في فنون مختلفة ، فقد أكثرها سرقة أو اغتصاباً أو رمياً في مياه النيل» في فترة الإختفاء والمطاردات . وقد جمع عبد الفتاح النديم أخو عبد الله النديم وبعض أصدقائه بعد وفاته ، طائفة من كتاباته ظهرت باسم (سلافة النديم) ، وهو كتاب من جزأين يضمّ عدداً من مقالاته ورسائله وفصلاً من مسرحية «الوطن وطالع التوفيق» وقد كتب أحمد سمير مقدمة هذا الكتاب ، وهي ترجمة لعبد الله النديم . وبرغم أن النديم جمع أشعاره وأزجاله في ثلاثة دواوين إلّا أنها ضاعت مع معظم مؤلّفاته ، ولم يبق من شعره الآن إلّا بضع مئات من الأبيات . وأعداد «التنكيت والتبكيت» و«الأستاذ» وأكثر أعداد «الطائف» محفوظة في دار الكتب المصرية . وقد نشر بمجلة «الأستاذ» صفحات من كتاب «كان ويكون» ورسالة بعنوان «التحفة السنية بالأفراح الرياضية» ، وبعض خطاباته الأدبية المطولة لأصدقائه أيّام اختفائه . كذلك طبعت مجموعة من رسائل النديم إلى أحمد عرابي بسيلان .

ومن الطرائف التي ذكرها أحمد تيمور عن النديم أنه كان حتّى الثورة العرابية يرتدي الملابس الإفرنجية ، فلما ظهر بعد الإختفاء لبس الجبة والقفطان واعتم بعمامة خضراء إشارة إلى نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب.

●

(٣)

ربما كانت خلاصة القول في تقييم أدب عبدالله نديم ما جاء في أحمد تيمور : «لقيته مرّة في آخر إقامته بمصر فرأيت رجلاً في ذكاء إياس وفصاحة سحبان وقبح الجاحظ . أمّا شعره فأقل من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا» («تراجم أعيان القرن الثالث عشر والرابع عشر). بلغة أقل تهذيباً : إن عبد الله نديم شاعر ركيك وناثر عادي ، أمّا موهبته الساطعة فهي موهبة المحدث والخطيب .

ومع ذلك ففي كلام عن شعر النديم يجب أن نميّز بين شعره بالفصحى وشعره بالعامية ، فشعره بالفصحى محدود القيمة تشوبه المحسنات البديعية المصطنعة التي ميّزت الشعر العربي في عصور انحطاطه . أمّا شعره العامي أو زجله ففيه نوع من السلاسة التي تذكرنا بسلاسة بيرم التونسي فيما بعد ، أو لعلّه بداية تلك المدرسة في الأدب الشعبي التي أينعت في بيرم التونسي . كذلك نجد أن نثر النديم نثران : نثر مستقيم مسجوع ونثر سلس تلمس فيه البيان العصري . كذلك من الصعب علينا في دراستنا لمسرح النديم أن نأخذ مسرحه مأخذ الجدّ من الناحية الفنية .

وربما كان في بعض هذه الأحكام بعض الظلم لعبد الله النديم أديباً لأننا بهذا لا نقيسه بمقاييس الأدب في عصره وإنما نقيسه بعصور تالية كان الأدب فيها أكثر تطوراً . ومهما يكن من شيء فإن أهمية النديم في تقديري تكمن في أنه منذ انخراطه في

الحركة الثورية قبيل خلع اسماعيل إلى أن مات ، كان أصلب الأدباء المصريين في عصره إيماناً بمبدأ الإلتزام في الأدب ، فقد خصّص كل كتاباته للتعبير عن قضايا عصره السياسية والإجتماعية والأدبية والدعوة لحلها وفقاً لمعتقداته الأساسية ، التي لم تكن تخرج كثيراً عن دعوة الأفغاني ومحمد عبده في « العروة الوثقى » ، وهي ما يمكن أن نسميه الجناح المحافظ في الثورة العرابية ، أو على الأصح لم تكن تخرج عن دعوة الأفغاني إلّا في شيء واحد خطير هو جذوره الشعبية وإحساسه العميق بمشاكل الفقراء في ريف مصر ومدنها ، ذلك الإحساس الذي عمّق روابطه بالثورة العرابية من جهة ، وسير أدبه في مسارات لم تطرقها قدما الأفغاني ، فجعل من النديم « أديب الشعب » وجعل من الأفغاني وحلقته « أدباء المثقفين » .

فجذور النديم الشعبية هي التي جعلته يتبنّى التعبير باللغة العامية ويحسّ بروحها وقوّتها وضرورتها للإتصال الفكري والعاطفي مع الجماهير. لذلك جاء أرقى ما في شعره وأبقاه هو زجله . كذلك كانت العامية هي أداته في الإبداع الفني في أكثر محاوراته المسرحية والإصلاحية وليس معنى هذا أن النديم كان له موقف معاد من العربية الفصحى ، فقد كان النديم طول حياته وفي مراحله الثلاث ، مرحلة الشاعر الجوال ومرحلة الثوري الساخر في « التنكيت والتبكيت » ، ومرحلة المصلح في « الأستاذ » ، من دعاة تجاور اللغة العامية والفصحى ، فكان يعبر بالعامية ويدافع عن الفصحى ، بل كان في بعض الأحيان يدافع عن الفصحى باللغة العامية . وقد حاول بعض الباحثين لشدّة هوسهم بالفصحى أن يجعلوا من النديم رسولاً من رسل الفصحى وأن يقحموا به بغير داع في معركة العامية والفصحى في حين أن النديم نفسه كان من دعاة التجاور بين اللغتين وبين الأدبين .

والحق أنه لا سبيل إلى فهم موقف عبد الله نديم من قضية اللغة إلّا في سياق العصر الذي نشأ فيه . فحين بدأ النديم حياته الأدبية منذ الستينات والسبعينات في القرن التاسع عشر كانت العربية الفصحى في محنة قاسية ، فهي إمّا قد ابتلعتها التركية في الدواوين الحكومية ، لغة « عطوفتلو حضرتلري افندم » ، وإمّا قد ابتلعتها لغة

المقامات المسجوعة المشوهة بارداً ما في اللغة من محسنات بديعية ، وهذه كان أرقى ما فيها مقامات الشدياق المتحذلقة الوعرة في «الساق على الساق» التي كانت تحتاج في فهمها على الأقل لصحاح الجوهري ، إن لم يكن للسان العرب. بل لعلّ عنوان التعبير الأدبي في ذلك العصر كان «الجاسوس على القاموس» للشدياق ، فالقاموس وحده لم يكن كافياً بل كان بحاجة لمن يتجسّس عليه من رجال البيان ، وهكذا عاش النثر الأدبي ، أو النثر الفني كما يسمونه ، في عزلة عن جماهير المثقفين فضلاً عن جماهير الشعب. أما النثر اليومي ، «نثر الجبرتي والطهطاوي — وهو العمود الفقري للتعبير العربي كما نعرفه اليوم ، فقد كان مقصوراً على كتب التاريخ والجغرافيا والفلسفة والعلوم ، فلم يكن الأديب المبدع يجد فيه أداة صالحة للتعبير «الأدبي» ، رغم أنه كان يمثل أرقى ما في التراث العربي من رصيد فكري.

هذه العزلة التي عاشت فيها اللغة العربية في القرن التاسع عشر ، جعلت الأديب المبدع يفر من التعبير بالعربية المستركة ومن التعبير بالعربية المزججة جميعاً ، ومن هنا فقد وجد أكثر الأدباء الحل في التعبير باللغة العامية السلسة السائغة المرنة التي يفهمها الخاصة والبسطاء ، وهي ليست عاطلة من التعبير الأدبي الشعبي ، كما في تراث السير والملاحم والحوادث والأمثال والأزجال ، أملاً في أن يرتقوا بها درجة درجة إلى التعبير الأدبي القومي ثم إلى التعبير الأدبي الإنساني.

وقبل عبد الله نديم ، واجه يعقوب صنوع هذه المشكلة ، مشكلة أداة الإبداع الأدبي ، فحلّها باستخدام اللغة العامية في عشرات المسرحيات التي أنشأها منذ أنشأ مسرحه في ١٨٧٠ . وكان نجاحه في الوصول إلى عقل الجماهير وقلبها هو الذي حدا به إلى أن يحرّر جريدته «أبو نضارة» في ١٨٧٨ وما تلاها باللغة العامية . وقبل عبد الله نديم كان محمد عثمان جلال قد ترجم بالعامية بعض تراجيديات لراسين منها «أندروماك» و«ايفيجينا» و«الاسكندر» وبعض كوميديات لموليير منها «طرطوف» و«مدرسة الزوجات» و«النساء العالمات» ونشرها على الناس قبل عام ١٨٧٦ . والنديم نفسه كان مشغولاً في مطارحاته الزجلية في ريف البلاد وحضرها طوال

السبعينات ، حتّى إذا ما بدأ ينشيء للمسرح في الجمعية الخيرية الإسلامية بالاسكندرية في ١٨٧٩ حذا حذو يعقوب صنوع واستخدم العامية في كثير ممّا كتب .

دافع النديم في مسرحياته وفي « التنكيت والتبكيت » عن اللغة العربية ، لا في مواجهة اللغة العامية ، ولكن في مواجهة اللغات الأجنبية ، فقد كانت المشكلة في عصره ليست غزو العامية للفصحى ولكن غزو التركية للغة الدواوين وغزو الفرنسية والإيطالية والإنجليزية للغة العلوم والفنون والصناعات والثقافة بصفة عامة ، بل غزو الفرنسية والإيطالية للغة الكلام والمعاملات اليومية التي جعلت اللسان العربي ، في مصر والشام ، فصيحاً كان أم عامياً ، مبلبلاً بالعجمة بداع وبغير داع .

ففي العدد الأول من « التنكيت والتبكيت » (٦ يونيو ١٨٨١) ، ص ٧ — ٨ مقال بعنوان « عربي تفرنج » فيه سخرية شديدة من التمدن الزائف الذي يجعل بعض المصريين المتعلمين يملئون لغتهم اليومية بتعبيرات افرنجية دون داع . والمقال يقوم على قصة شاب من الفلّاحين اسمه زعيط تعلّم في المدارس المصرية ثم أوفدته الحكومة إلى أوروبا ليتم تعليمه ، فعاد إلى مصر بعد أربع سنوات ساخطاً على عادات المصريين وقد نسي لغته . وعندما وصل « زعيط » خف إليه أبوه « معيط » ليحتضنه شوقاً فدفع الإبن أباه وعنّفه قائلاً :

زعيط : سبحان الله عندكم يا مسلمين . مسألة الحضن دي قبيحة جداً .

معيط : أمال يا بني نسلم على بعض ازاي ؟

زعيط : قول بون اريڤي bonne arrivée ، وحط ايدك في إيدي مرة واحدة وخلاص .

معيط : لهو يا ابني أنا باقول مفيش ريڤي ؟

زعيط : موش ريڤي يا شيخ . أنتم يا أبناء العرب زي البهائم .

معيط : الله يسترك يا زعيط ، والله جا خيرك يا بني ، فوت ، روح فوت .

فلما وصل به الكفر قامت أمه معيكة وعملت له طاجنا في الفرن مملوءاً لحماً ببصل . فلما رآه قال لها : ليه كترتي من الـ ...

معيكة : من الـ .. إيه يا زعيط ؟

زعيط : من البتاع اللي اسمه ايه ..

معيكة : اسمه ايه يا بني ؟ الفلفل ؟

زعيط : نو نو .(non non). الـ دي .. الـ البتاع اللي يتزرع .

معيكة : الغلة يا ابني ؟

زعيط : نو ، نو . دي اللي يبقى لو راس في الأرض .

معيكة : والله يا ابني ما فيه ريحة التوم .

زعيط : البتاع اللي يدمع العينين اسمه أونيون

معيكة : والله يا ابني ما فيه أونيون ولا . ودا لحم ببصل .

زعيط : سي سا c'est ça . بصل ، بصل .

معيكة : ويا زعيط يا ابني نسيت البصل وإنت كانْ أكلك كلّه منه ؟

هذه الصورة التي تبدو في ظاهرها كاريكاتورية ، ليست غريبة علينا ونحن في أواخر القرن العشرين . وهي ليست خاصة بمصر أو العالم العربي ، ففي الآداب العالمية نظائر لها : في الأدب الإنجليزي نماذج من السادة المتحذلقين الذين يتشبهون بالفرنسيين أو الإيطاليين ، وفي الأدب الفرنسي صور من الفرنسيين المتنجلزين الخ ... بل هناك اليوم من كتاب فرنسا مثل اتيامبل من يشكو الفرنسيين الذين يكتبون أو يتكلمون « الفرانجليه » franglais أي الفرنسية المشوبة بعجمة انجليزية . وتعليق النديم على ذلك هو :

«معيط شكا ابنه لأحد النبهاء وقال : ولدي توجّه أوروبا وحضر يذم بلاده وأهله ونسي لغته . فقال له النبيه : ولدك لم يتهذّب صغيراً ، ولا تعلّم حقوق وطنه ولا عرف حقّ لغته ، ولا قدّر شرف الأمة ، ولا ثمرة الحرص على عوائد الأهل ، ولا مزية الوطنية . فهو وإن كان تعلّم علوماً ، إلّا إنها لا تفيد وطنه شيئاً ، فإنّه لا يميل إلى إخوانه ، ولا يستحسن إلّا من يعرف لغتهم ، على أنه أصبح كالحجل لما أراد أن يقلّد الغراب في مشيته ، وعجز عن التقليد ، واستحال عليه عوده لطبيعته الأولى ، فأصبح يقفز قفزاً ، وقد خرج من حد الجنسية وطباع النوعية . ولا يفعل فعل ولدك إلّا لئيم جاهل بوطنه ، فكم من الشجعان تعلّمت في أوروبا وعادت محافظة على مذهبها وعوائدها ولغتها ، وصرفت علومها في تقدّم بلادها وأبنائها ، ولم ينطبق عليهم عنوان عربي تفرنج».

وليست هذه أول مرّة يتهكّم فيها النديم باللغة الفرانكو آراب التي يستخدمها المتفرنجون المصريون . فقبل ذلك بسنتين في ١٨٧٩ ، أيّام أن كان النديم يعرض مسرحياته على خشبة مسرح زيزينيا في أوائل حكم الخديو توفيق كمظهر من نشاط فريق التمثيل في الجمعية الخيرية الاسلامية ، قدم عبد الله النديم صورة مشابهة في مسرحية «الوطن» ، وهي عبارة عن حوار بين شخص يرمز للوطن وبعض الشبان المتفرنجين يمثلهم «عزت» و«مظهر» :

عزت : بنچور يا مسيو مظهر.

مظهر : بنچور عليك يا منشير عزّت (mon cher)

عزت : دوّرت عليك في بيرة فنك وتريسته وكل البير. كنت فين حضرة جنابك .

مظهر : كنت في الجنينة ، لكن كانت ليلة حظّ يا من أمي (mon ami)

عزّت : كنت إنت ومين يا أخي ؟

مظهر : ويا عزّت أفندي وابراهيم بيه وحسن بيه والسيد مصطفى والحاج علي والمعلم موسى.

مظهر : كان الشرب مستكة خالص والسجاير حشيش ، صرف وهنك ورنك زي ما إنت عارف لحد الشمس.

ويلاحظ من أسماء جماعة الكاس والطاس هذه أنها كانت تضم الأفندية الموظفين والوجهاء البكوات والتجار والأسطوات. كذلك نلاحظ أن مجالس الأنس هذه كانت تقوم على تعاطي الخمور والحشيش معاً. ولكن الغريب أن النديم في أحد أزجاله كان يندّد بالنفوذ الأوروبي الذي جعل الحكومة المصرية تحظّر زراعة التبغ والحشيش لكي تنزح اليونان وإيطاليا وفرنسا أموال المصريين وتدمّر مالية البلاد. فالنديم إذن يسيغ التحشيش ويحمل على السكر ، وهو الموقف التقليدي الذي يتميّز به أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة في مصر بالوازع الديني ، تأسيساً على أن القرآن نهى عن الخمر ولكنه لم يتعرّض للحشيش. وهذا الموقف الساذج لا يزال شائعاً بين المصريين اليوم بعد مرور قرن كامل.

وتدخل شخصية «الوطن» وتشترك في الحوار :

الوطن : إن تمادَى الناس ، وخصوصاً مثل هؤلاء ، على هذا الحال ، فقل على الوطنية والوطن الرحمن.

عزت : سكر دي كشون (Sacre de cauchon) . ودهده ده.

مظهر : دا يا سيدي اللي اسمه الوطن.

عزت : وما له صبح في حالة زي الزفت.

مظهر : واحنا مالنا. دا شيء يكدر. بالله ما تشغليش بالك به.

عزت : بنسوار يا مسيو وطن.

الوطن : أنا عربي محض. وأعرف اللغات على قواعدها ، وأراك تتكلّم بالفرنساوي على غير انتظام.

عزت : كسك سكساه (qu'est-ce que c'est que ça) على غير انتظام ؟ أمواه (moi) متعلم في إكس (جامعة (Aixe)

الوطن : وماذا تعلّمت هناك ؟

عزت : تعلّمت شيئاً كثير ، ويمكن أقول لك كل العلوم.

الوطن : وما الذي صنعت هنا بعلومك ؟

عزت : أنا ريس ترجمان في القنصلاته.

الوطن : أواه على ضياع أهلي .. حتّى الذي يعرف منهم كلمتين تنتفع به الأجانب.

عزت : مسيو الوطن ، إنت بدك أموت من الجوع ؟ وكم ألف غيري يعرفوا السن ودايرين صايعين من الجوع.

الوطن : كل هذه من جهلكم. لو كنتم تعرفوا المعارف والصنائع كانت الحكومة فتحت لكم الورش والمعامل ، وغمرتموني بثمار أتعابكم.

عزت : إحنا كلّنا نكره بعضنا ، وإن شفنا واحد من أهل المعارف نضحك عليه. المقصود من المعارف إيه ؟ مش الإنسان يتحصل على المعاش والأشياء اللّازمة للنكتة ؟ (يقصد «التمدن» أو غالباً من يسمى بالفرنسية (esprit).

الوطن : أنا شايف أهل المعارف عندكم قليلون ، والبعض في زوايا الإهمال. والله ما سبب نكبتي إلّا أهل النكتة.

عزّت : بتي اسكوزي ، إنت بتخرف. دي النكتة هي المقصودة ، وهي ثمرة الإنسانية في بلادنا.

الوطن : ولما كنت في إكس ، كانت أهل النكتة والأهالي كذلك ؟

عزّت : دول يا مسيو طول النهار يقرأوا في الجرانيل ويسألون عن الأحوال وما فيه صالح بلادهم وزيادة سطوة حكومتهم وتعزيزها .

الوطن : ولم لم تفعلوا فعلهم هنا وأنتم إنسان منهم ،

عزّت : هناك الأغنياء كلّهم في جمعيات (يقصد Sociétés بمعنى شركات ل . ع .) . واللي في مصارف واللي في تجارة . فبالضرورة تزداد سطوتهم وسطوة ملوكهم .

الوطن : وما المانع من كون الجمعيات تكون هنا مثل هناك؟

عزت : هنا الأغنيا مقتصرين على استخدام الفقرا والهدوم النظيفة والمآكل والمشارب ، وإذ اجتمعوا يفتخروا بالطباخين والجوار والخدّامين والبيوت وهلمّ جرا من الهذيانات الفارغة .

الوطن : وأنت لما علمت أحوال أوروبا ، لم لم تخطب قومك بما يرشدهم للإصلاح .

عزت : شوف إنت الحكومة لها زمن تهذب في أخلاقهم وتعلمهم العلوم بحيث تأخذهم من بلادهم في الحديد ، فأي كلام يؤثّر فيمن يتعلّم في السلاسل . ومع ذلك فإن الخطيب الشرقي (يقصد النديم ، ل . ع .) غلب كلام ، والناس جاعلين خطابته تسالي زي قصة عنتر وأبو زيد . («سلافة النديم» ، ج ٢ ، ص ٤٦ — ٤٩) .

ففي مسرحية «الوطن» تهكّم شديد بالمصريين المتفرنجين الذين يقحمون في كلامهم ألفاظاً وتعبيرات أوروبية بلا داع كمظهر من مظاهر التمدن . ونحن لا نجد في النديم أثراً لمعركة العامية والفصحى في تلك المرحلة وإنما نجد أن فيه قبولاً لتجاور العامية والفصحى ، وهو تجاور منشؤه الحقيقي أن النديم كان ثورياً في الحياة محافظاً في الفكر . فموهبته الفطرية كشاعر ومحدث كانت تسطع حين يعبر عن نفسه باللغة العامية ، لغة الشعب . ولكن نشأة النديم المحافظة وبيئته المحافظة جعلاه يقبل الإطار التقليدي للغة العربية والثقافة العربية . فكان في ذلك يختلف عن يعقوب صنوع

الذي انحاز للعامية ، وللعامية وحدها ، نظرياً وعملياً . كذلك كانت هذه الإزدواجية سبباً في تجاور الأفكار والمعتقدات الثورية مع الأفكار والمعتقدات المحافظة في عقل عبد الله نديم . وقد كانت هذه حال أكثر العرابيين ، وربما كانت هذه الإزدواجية ذاتها والبلبلة بين القديم والجديد ، واختلاط الرؤية من أهم أسباب فشل الثورة العرابية .

وحتّى آخر مرحلة في حياته الأدبية ، مرحلة «الأستاذ» (١٨٩٢ — ١٨٩٣) ، ظلّ النديم يمارس هذا الإزدواج في التعبير بالعامية والفصحى ويتجنّب الإشارة إلى وجود أي تناقض بين اللغتين ، بل ويدافع عن كتابته العامية بقوله في العدد الثامن من «الأستاذ» إن الخطر الحقيقي على اللغة العربية هو التوسع في استعارة الألفاظ الأجنبية وليس في استعمال اللغة العامية ، أو كما قال النديم في مقاله «اللغة والإنشاء» (العدد ٨) :

«ولا يرجع باللغة القهقري ثانياً إلّا أمران : الأول كثرة استراق الكلمات الأجنبية واستعمالها في مخاطباتنا الكتابية والخطابية ، فقد قال سيدنا علي لأبي الأسود إني تأملت كلام العرب فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء ، يعني الأعاجم ، وقال زياد بن أبيه : يا أبا الأسود ، إن هذه الحمراء قد كثرت وأفسدت من ألسن العرب ، فلو وضعت لهم شيئاً يقيمون به كلامهم . فكلام الإمام وزياد أكبر حجة على أن الدخيل من لغة الغير مفسد للغة ، محول لأهلها عن طباعهم ومألوفهم إلى طباع أهل اللغة التي ينتقلون إليها ومألوفاتهم . وقد بلينا بالنقل عمن خالطناهم ، حتّى كثر الدخيل في كلامنا الدارج والرسمي» .

أما بالنسبة للغة العامية فيقول النديم :

«وأما نشر فصل في جريدة كالأستاذ باللغة العامية فإنّه لا يؤثّر هذا التأثير ، لأنّه شيء طارىء على السمع والبصر . ألا ترى أن العلماء والأساتذة عند تدريسهم العلوم يعبرون عن القاعدة النحوية باللغة العامية في غالب الأحيان ، وكذلك بقية

العلوم ، ولا يؤثّر ذلك في ذهن السامع لكونه لغته المعتادة ؟ فالذي يضرنا عن طريق اللغة العامية نقل كتب العلوم إليها والإقتصار عليها في التكلّم والتعليم والكتابة ، فهذا محو للغة من أصلها ، ونعوذ بالله تعالى من ذلك».

وهذا هو تجاور العربية والعامية الذي قبله النديم وأسّس عليه نظريته في التعبير. «الإقتصار» على التعبير بالعامية كتابة أو كلاماً فيه خطر على اللغة العربية ، أما تجاور اللغتين فلا ضرر فيه . إنما الخطر المحقق يأتي من جهتين : التوسع في استعمال الألفاظ الأجنبية في الفصحى أو في العامية على السواء ، وترجمة كتب العلوم الى اللغة العامية .

أما تعليم العلوم باللغات الأجنبية فهذا لا ينجم عنه فساد اللغة وإنما ينجم عنه ضياعها : «فمتى حصل هذا في أية أمة فقد فقدت لغتها وتبعها الدين والتاريخ الوطني ، فإن اللغة مرتبطة بالدين ارتباط الروح بالجسد» . وبالطبع كان عبد الله النديم يشير بهذه العبارة إلى قرار وزير المعارف علي باشا مبارك في ١٨٨٩ ، بناء على طلب الإنجليز ، بأن تكون اللغة الإنجليزية هي لغة التعليم في المدارس المصرية ، أيّام أن كان كرومر يحاول تكرار تجربة الهند في مصر. وقد استمرّت هذه التجربة عشرين عاماً حتّى أعاد سعد زغلول باشا ، أيام أن كان وزيراً للمعارف ، اللغة العربية لغة التعليم في المدارس المصرية عام ١٩٠٨ . وقد أشار النديم نفسه إلى تجربة مريرة سابقة هي فرض الأمبراطورية العثمانية اللغة التركية لغة رسمية في مصر وبقية الدولة العثمانية ممّا أدّى إلى انحطاط اللغة العربية : «فقد كان استعمال اللغة التركية في المخابرات الرسمية من أسباب تقهقر اللغة العربية ، فإن الدولة العثمانية مدّت سطوتها على جميع البلاد العربية ، ورتّبت الدواوين ووظّفت فيها الترك ، فاضطر الأهالي لتعلّم اللغة التركية لقضاء أشغالهم عند الحكّام بها مخاطبة وكتابة ، ولم يحصل التفات في المدّة السابقة لفتح مدرسة كبرى أو مدارس أولية لتعليم اللغة العربية ، بل كان الناس يتلقّفونها من أفواه آبائهم وأهليهم . ولم يبق على الطريقة العربية في مخاطباته إلّا الغرب

(المغرب ل . ع .) ، ولذا بقيت فيه اللغة العربية في تلك الفترة » . (« الأستاذ » ، عدد ٨) .

وكلام النديم عن اللغة القومية في مجموعه صحيح ، ولكن فيه تبسيطاً مخلاً من بعض الوجوه . هو صحيح حيث الكلام عن لغة تجتث لغة لتحلّ محلها ، ولكنّه مخل حيث يغفل قوانين تطور اللغات سواء بقوة التلاقح الثقافي مع اللغات الأخرى أو بقوة النمو الذاتي والتطور الداخلي . وموقف النديم في هذا الصدد ليس فريداً فهو موقف دعاة « النقاء » اللغوي الذين نجد نظائرهم في كل لغة من لغات الأرض . أما في دفاعه عن اللغة العامية ، فهو لم يسأل نفسه هذا السؤال : ولماذا نجد — كما يقول — « أن العلماء والأساتذة عند تدريسهم العلوم يعبرون عن القاعدة النحوية باللغة العامية في غالب الأحيان ، وكذلك بقية العلوم » ، كانوا كذلك في عصر النديم ولا زالوا كذلك بعد قرن من الزمان ، بينما نجد أن المعلمين في الإنجليزية والفرنسية لم يعرفوا ولا يعرفون هذه الازدواجية بين العامية والفصحى في تعليم طلّابهم وتلاميذهم الآداب والفنون والعلوم والصناعات . ثم إنه لا فرق بين لغة الكلام ولغة الكتابة عند الكثرة المطلقة من الناس مهما اختلفت مستويات تعليمهم أو طبقاتهم في انجلترا وفرنسا ، بينما كل من في بلادنا يستخدم لغتين مهما أوتي من التعليم أو ارتقى في الشريحة الإجتماعية . لغة للكتابة ولغة للحياة .

ويبدو أن النديم كان يحسّ بهذا التناقض في موقفه من اللغة العربية واللغة العامية . فحين بدأ وليم ويلكوكس يدعو المصريين إلى استعمال العامية بدلاً من الفصحى كلغة للكتابة في محاضراته التي ألقاها بنادي الأزبكية (في ١٨٩٢) ثم نشرها في مجلة « الأزهر » ، عدد يناير ١٨٩٣ (ص ١ — ١٠) ، دافع النديم عن اللغة العربية في « الأستاذ » (العدد ٢٠ في ٣ يناير ١٨٩٣ بمقال سمّاه « باب اللغة » ، معتذراً ضمناً عن استخدامه للغة العامية بانتشار الأمية بين الناس . قال النديم :

« فعندما رأينا انتشار الأمية بسبب تقصير ملوك الشرق في جانب العلوم ، واشتغالهم بالحروب الداخلية والخارجية عمّا يقدم الأمة من المعارف ، عزمنا على

فتح جريدة تهذيبية تشتمل على فصل قصير باللغة الدارجة ،تحول به العامي الجاهلي من كراهية سماع الكتب إلى محبتها ، فينجرّ به الأمر إلى سماع الكلام الصحيح ، وهناك لا يلزم كتابة غير الصحيح . وهذا الذي رأينا أنه القوّة الجاذبة لتحويل الأفكار إلى اللغة إذ ذاك ، فأنشأنا جريدة «التنكيت والتبكيت».

يقول النديم إذن أن انتشار الأميّة هو الذي دفع به إلى التعبير باللغة العامية في مقالاته حتّى يفهم العامة ما يكتبه ، وهو اعتراف بعمق الفجوة بين العامية والفصحى . وهو يأمل بهذا تعويد العامة على القراءة فترتقي مداركهم إلى مستوى الفصحى وعندئذ تسود الفصحى . وهذا التبرير يمثّل نصف الحقيقة بغضّ النظر عن أمل النديم في التقاء اللغتين ، فقد كان النديم رجل جماهير ، لا معنى للحياة عنده إلّا وصول رسالته للناس ، فكان لا بدّ له من كسر حاجز اللغة ليصل إلى جمهوره الطبيعي ، وهو رجل الشارع وبسطاء الناس ، كما فعل يعقوب صنوع من قبله . أما نصف الحقيقة الآخر فقد كانت موهبة النديم الخاصة في الإنشاء بالعامية شعراً ونثراً . وهذا هو النديم الفنان الذي يغني لنفسه إذا لم يجد من الناس من يسمعه .

ويبدو أن المشكلة كما تمثّلت في عقل النديم كانت منذ البداية أنه كان يفرق بين التعبير العلمي والتعبير الأدبي وليس بين الفصحى والعامية ، فكان منذ البداية متمسكاً باستخدام الفصحى في التعبير العلمي ، أو على الأصح تهيئة الناس لاستخدامها ، بينما كان موقفه من التعبير الأدبي أكثر مرونة ، لدواعي الخلق والإبداع ، بحيث قام على تجاور الأدبين .

وقد بدأت معركة العامية والفصحى في السبعينات من القرن التاسع عشر قبل أن يخوضها النديم وغير النديم ، حين هاجم البارون دي مالورسي Baron de Malortie وهو مستشرق مالطي اشتغل فيما بعد رقيباً في إدارة المطبوعات في الحكومة المصرية ، يعقوب صنوع لأن صنوع اختار اللغة العامية أداة لمسرحياته ، ودافع دي مالورسي عن ضرورة التعبير بالفصحى .

وكانت أول دعوة لاستعمال اللغة العامية لغة للكتابة هي دعوة المستشرق الألماني ڤيلهم سپيتا ، مدير دار الكتب في كتابه «قواعد العربية العامية في مصر» الذي صدر في ١٨٨٠ ، أي قبل صدور «التنكيت والتبكيت» بنحو عام . وفي هذا الكتاب شبه سپيتا العربية الفصحى باللغة اللاتينية وتنبّأ لها بالموت لعجزها عن التطور ، وحملها مسئولية انتشار الأميّة ، واتهمها بأنها أجهضت ظهور أدب شعبي حقيقي . ولهذا دعا سپيتا الى جمع الأدب العامي ، وتكوين لجنة من العلماء لوضع قواعد للغة العامية بحيث تصبح صالحة للكتابة الأدبية ، وإلى إحلال العامية محل العربية في كل لون من ألوان الكتابة والتعبير. كذلك دعا سپيتا إلى كتابة العامية بالحروف اللّاتينية ، واتهم الحروف العربية بأنها السبب في جهل الناس باللغة العربية.

وليس في التنكيت والتبكيت» أي تَعرُّض لقضية العامية والفصحى ، وإنما فيها أكثر من دفاع عن اللغة العربية في مواجهة اللغات الأجنبية ، وأكثر من ردّ على دعاة التخلي تماماً عن اللغة العربية بسبب تخلّفها واتخاذ لغة حيّة أخرى كالإنجليزية أو الفرنسية تقوم مقامها لغة للحياة والعلم والأدب . وهذه طبعاً لم تكن دعوة سپيتا ثم ويلكوكس وويلمور من بعده ، فهؤلاء كانت دعوتهم مقصورة على الدفاع عن اللغة العامية ومحاولة إثبات أنها أصلح للحياة من العربية الفصحى . وإنّما جاءت الدعوة إلى التخلي جملة عن اللغة العربية واصطناع لغة أجنبية حيّة لتكون لغة الحياة والعلم والأدب من الكتاب المهاجرين الشوام . ويبدو أن هذا الموضوع الأخير كان مطروحاً بقوة وبإصرار في صحافة مصر، ولا أقول في الصحافة المصرية ، أيّام صدور «التنكيت والتبكيت» ، ففي العدد الثاني منها مقال «إضاعة اللغة تسليم للذات» دفاع عن اللغة العربية مؤسّس في صلبه على أنها اللغة القومية للبلاد ، إن ضاعت ضاعت قوميتها.

وفي العدد الخامس من «التنكيت والتبكيت» بتاريخ ١٠ يوليو ١٨٨١ (ص ٦٨ — ٧٣) نشر النديم «رسالة لحضرة الأديب المتفنن أمين أفندي شِمَيِّل» تحت عنوان متهكم هو «كلمة غيور على لغته» . والعنوان ساخر لأن رسالة أمين شميل

تقول إن اللغات مجرّد أدوات للتعبير وليست لها قداسة خاصة وليست هناك لغة تستحق الإبقاء عليها إذا عجزت عن تحقيق الأغراض منها. واللغة العربية ليست أداة صالحة لضعفها وضعف أهلها فلا لوم على أحد إذا تخلّى عنها واتخذ غيرها من اللغات تحقيقاً للتقدّم. وفي رأي شِمَيِّل أن اللغة العربية سائرة إلى الموت شأن غيرها من اللغات البائدة، فالفصاحة وحدها لا تكفي لإقامة أود لغة بدليل موت اليونانية واللّاتينية وغيرهما من اللغات البائدة، والفصاحة وحدها لا تملأ بطن جائع والعمل على إحياء اللغة العربية كالعمل على إحياء الموتى، أشبه بالمعجزة ولا نفع فيه وهو مجازفة قد تصيب وقد تخيب. فمن أراد التقدّم المادي أو العلمي ليختر لغة أجنبية حيّة: «إن كتبت بها راجت كتابتك، وإن طلبت تحصيل علم فيها، وجدت كتباً لا تحصى في غاية الضبط والكمال اكتملت منها خزائنك: منها أقوال أجدادك، ومنها ممن تصفحها ونقحها وعلّمها وشرحها وزاد فيها من أضدادك، بثمن (أرخص من الفجل)، فإذا اشتبه عليك معناها وجدت ألوفاً يكشفون لك غوامضها ويجلون لك عقدها. نعم إن في لغة الطفولية لذّة ووطنية، إلّا أن الوطنية الحقّة (دعنا من الكلام الفارغ) قائمة في المعاني لا في الألفاظ، أعني في صيانة حقوق الأفراد وأحكام العدل والتسوية (يقصد «المساواة» ل. ع.)، والالتفات إلى الأمة ولغتها وعدم اعطاء خبز البنين لغيرهم. فإذا فعلت هيئتنا (يقصد «مجتمعنا» ل. ع.) ذلك، هان علينا كل شيء، وإلّا فأنت تضرب في حديد بارد، وكانت الوطنية قولهم: «ضرب زيد عمروا، واشتعل الرأس شيباً..».

وقد كان أمين شميِّل من الأدباء اللبنانيين الذين هاجروا إلى مصر في أواخر عصر اسماعيل وقد ولد في كفرشيما بلبنان في ١٨٢٨ وتعلّم في الإرسالية الأميركية ببيروت وتلقّى اللغة العربية والفقه على الشيخ محيي الدين اليافي، وسافر إلى انجلترا في ١٨٥٤، وهناك اشتغل بالتجارة ولكنّه أفلس فنزح إلى مصر عام ١٨٧٥. وفي مصر اشتغل بالمحاماة ولمع فيها وأصدر مجلة «الحقوق» في ١٨٨٦، وقد ترك عدة مؤلّفات في القضاء والتاريخ والأدب أهمها «الدرة الجلية في المباحث القضائية»

و« نظام الحكومة الإنجليزية » و« الوافي » (في تاريخ المسألة الشرقية) و« المبتكر » (في الأدب) ، وبه بعض المقامات وبعض الشعر . وله ترجمة في جرجي زيدان (« تاريخ آداب اللغة العربية » ج ٤) .

ويبدو أن أمين شميّل لم يكن وحده الداعية للتخلي عن اللغة العربية ، ففي أحمد سمير ، زميل النديم في تحرير « الطائف » أنه قامت « مناظرة طويلة بين جماعة من كتّاب مصر ، انتهت بإقامة النديم نفسه مقام حكم موفق بين أفكار الكل » (« سلافة النديم » ج ١ ص ٩٤) . ومن كلام أحمد سمير نفهم أن النديم كان معتدلاً في أحكامه على الأقل بالنسبة لغيره . ولكن ليس في « التنكيت والتبكيت » ذاتها بعد العدد الخامس (٥ يوليو ١٨٨١) عودة إلى موضوع اللغة ، وإنما عاد إلى هذا الموضوع بعد أكثر من عشر سنوات عندما أصدر النديم « الأستاذ » .

وبعد صدور آخر عدد من « التنكيت والتبكيت » في ٢٢ أكتوبر ١٨٨١ نشرت مجلة « المقتطف » في عدد نوفمبر ١٨٨١ مقالاً يدعو إلى كتابة العلوم بالعامية .

وقد كان من الغريب أن تطرح كل هذه الآراء في قمة المد الوطني أيّام دعوة « مصر للمصريين » والثورة العرابية وقبل الإحتلال البريطاني ، دون أن تكون عاملاً في استفزاز الوطنيين . ولا شك أن الخديو التركي من جهة والمراقبة الإنجلو فرنسية من جهة أخرى لم يكن ينتظر منهما الحماس لحماية اللغة العربية إزاء هجمات اللغات الأجنبية أو اللغة العامية ، وفي مثل هذا الجو كان يمكن أن يقال أي شيء . ولكن واضح أيضاً أن النديم نفسه كان يميّز بين الدعوة للعامية ، التي قبلها عملياً في جميع مراحل حياته ، والدعوة للتخلّي عن اللغة العربية التي رفضها في جميع مراحل حياته . وربما كان لتخلي النديم عن العامية في « الطائف » بأمر من عرابي ورجاله معنى سياسي خاص ، وهو أن الإنتصار للفصحى كان يمثل رأي العرابيين في معركة العامية والفصحى . وهذا ليس بمستبعد في وجود محمود سامي البارودي في قيادة الحركة العرابية .

والنديم يعطينا في «التنكيت والتبكيت» نموذجاً من فساد لغة الدواوين العربية في عصره بالمفردات التركية والركاكة، فيسوق مثلاً :

«معروض قوللر يدركه».

«ورد لنا الأمر الكريم وما فيه صار معلوم، وكان الواجب علينا خلاف ذلك ولكن الخطأ من رأي الصواب، وفلو أن عبدكم لم كان يقصد الخطأ، ولكن من حيث أن المقدر كاين، والعفو من شيم الكرام، وكان الواجب علينا عرض القضية في بداري الوقت، ولكن الرأي لمن له الأمر أفندم» («سلافة النديم»، ج ١، ص ١٠٤ — ١٠٥).

نموذج ثان يسوقه النديم تدليلاً على فساد لغة المعاملات التجارية في عصره، فيقول :

«بناء على الكونتراتو المأخوذ بفرمتكم (يقصد بتوقيعكم» وهي إيطالية ل. ع.) بعقد اتفاق بينكم وبين بنك الخواجات فلان، بشحن الوابورات تعلق القومبانية الشرقية عند وقوفها بالمراص ورمي الهلب وتفريخ شحنها باتفاقكم مع القومندان عندما يتراكى على الجمرك، يلزم أن تقدموا الدبوزيتو اللّازمة (يقصد تودعوا التأمين اللّازم» وهي إيطالية، ل. ع.) بإدارة الفنارات للمعاملة بموجبها».

نموذج ثالث يسوقه النديم تدليلاً على فساد لغة الحياة اليومية في عصره، فيقول :

«توجهت اليوم للدكتور وأعطيته وزيته («فزيته» أي «أتعاب الكشف» بلغة اليوم وهي إيطالية ل. ع.) فأعطاني رشتة («روشتة» بلغة اليوم وهي إيطالية ل. ع.) للفرمشية («الاجزخانة» بلغة اليوم أو «الصيدلية»، وهي إيطالية، ولا تزال تستعمل في الشام ل. ع.) بقطرة لودنم («أفيون» ل. ع.) وزجاجة جلسرين وثلاث حبّات من حبوب هوت، وأمر لي بصبغة يود للدهان وبالتعاطي وجدت الرمد تلطف والروماتزم خف، وهو اليوم يريد أن يعطيني يودور الحديد ويغير اللودنم

بالنترات. وأنا الآن شايف إني ماشي على التلتوار، وواقف أمامي رجل ببنطلون وجيكته وجزمة وبرنيطة وفي إيده رقلقر وجوانتي وفي رقبته كرڤيت أسود ومستند على بسطونة («عصا» ل. ع.). والعربية المارة فيها واحد باشا بنيشان، وخلفه حنتور فيه مدام افرنجية وبعدها فيتون («نوع من العربات» تجرّه الخيل) كرباجه بيد البك والقمشجي قاعد خلفه. وهم ذاهبون لجهة البوسطة، مارّين بجهة التلغراف والتليفون أمام اللوكاندة المجاورة لهوتيل شيرد المحازي للنيو هوتيل. ولما كنت واقفاً معك عند الجران بار، مرّ علينا مسيو علي والمنشير مصطفى ومعهم الدركتير حسن راكبين لاندوه (نوع من العربات تجرّه الخيل ل. ع.) ووراهم المستر وليم في دوكار (نوع من العربات تجرّه الخيل ل. ع.) فالحمد لله الخستكة خفت من يوم ما عملت البهريز وربنا يشفى») («الأستاذ» العدد ٨: «اللغة والإنشاء»).

يقول النديم: «فهذه كلمات متداولة بين الخاص والعام تقهقرت بها اللغة تقهقراً عظيماً والعلاج عنده علاجان:

(١) الإهتمام بتدريس اللغة العربية في المدارس.

(٢) إنشاء مجمع لغوي يضع ألفاظاً عربية لهذا الطوفان من ألفاظ الحضارة والمصطلحات العلمية. وهي فكرة قديمة نادى بها أحمد فارس الشدياق في جريدته «الجوائب» عام ١٨٦٠، ثم جدّدها عبد الله فكري في ١٨٧٦ («الآثار الفكرية ص ٢٣٨). قال النديم: «فعلى القائمين بأمر الأمم الشرقية أن يحولوا بين اللغة وموتها بأحداث جمعية من علماء الأزهر وأفاضل المدارس الذين جمعوا بين لغتهم العربية أو التركية وبين اللغات الأجنبية، ليضعوا للإصطلاحات الطبية والكيماوية والهندسية ومفردات الكلام أسماء عربية بها ندرس تلك العلوم» («الأستاذ» عدد ٨ في ١١ أكتوبر ١٨٩٢).

وبالفعل وجدت هذه الدعوى صدى، فدعا السيد محمد توفيق البكري لفيفاً من علماء اللغة لإنشاء أول مجمع للغة العربية، وكان هؤلاء الشيخ الشنقيطي

والشيخ محمد عبده والشيخ حمزة فتح الله والشيخ حسن الطويل وحفني ناصف والسيد محمد بيرم ومحمد المويلحي ومحمد عثمان جلال ومحمد كمال . واجتمعت هذه الهيئة سبع جلسات كان آخرها في ١٧ فبراير ١٨٩٣ ، وضعت فيها عشرين مصطلحاً ناقشتها الصحف ، لم يعش منها إلّا أربعة أو خمسة هي «قفاز» للجوانتي ، و «وشاح» للكوردون ، و«بطاقة» للكارت و«المعطف» للبالطو ، و«المشجب» للشماعة . أما بقية الألفاظ مثل «المسرة» للتليفون ، و«المدره» للأفوكاتو ، و«الحراقة» للطوربيد و«الحذاقة» لشهادة البكالوريا ، و«حصب الطريق» للمكادام ، و«الجلواز» أو «التؤتور» لرجل البوليس ، فقد رفضها العرف العام .

وفي «الأستاذ» حدّد عبد الله نديم منذ العدد الأول (٢٣ أغسطس ١٨٩٢) التقليد الذي أنشأه في «التنكيت والتبكيت» وهو تخصيص جزء من الجريدة للعامية » ، ومنذ العدد الأول جدد هجومه على المتفرنجين والمتحذلقين ، ودافع عن اللغة الفصحى باللغة العامية ، وفي العدد العاشر من «الأستاذ» (٢٥ أكتوبر ١٨٩٢) أعلن النديم في محاورته العامية بينه وبين الشخصيات الشعبية التي ابتكرها عن عزمه على إلغاء الكتابة العامية من «الاستاذ» واصطناع لغة ثالثة وسطى في سهولة العامية ولكنها عربية سليمة ، أو كما قال النديم في حواره مع حنفي :

نديم : لكم على أني أخاطبكم بكلام يفهمه الطفل الصغير والرجل والمرأة من غير تعب ، ولا يحتاج لتفسير ولا لشيخ يقول لكم معناه .

حنفي : وإذا كنت تمشي مثل كما كنت ماشي ماذا يكون ، هو أحد خانقك على الكلام العادي ؟

نديم : أما أن أحداً خانقني فإن ذلك ما حصل ، وإنما رأيت بعض المشتركين في «الأستاذ» أرسل إلى محاورة بالكلام البلدي تراها مطبوعة في الملزمة الثالثة فخفت أن الكتابة تمشي بالبلدي فنحارب لغتنا العربية بجيشين ، جيش الدخيل الأجنبي وجيش اللغة العامية ، فلذا جمعتكم لأخبركم أني مستعد لمخاطبتكم بكلام بسيط

من جنس بلدي في سهولته ، ولكنه عربي صحيح («الأستاذ» عدد ١٥ في ٢٥ أكتوبر ١٨٩٢ ص ٢٢٥ — ٢٢٨).

وهذه اللغة الثالثة أو الوسطى الملفقة سنسمع عنها فيما بعد ولا سيما عند توفيق الحكيم.

واحتج بعض قرّاء النديم عليه عند إعلانه بأنه سيغلق باب العامية في مجلته ، وكانت بعض الإحتجاجات صادرة من بعض المثقفين المؤمنين بتجاور اللغتين ، فعدل النديم عن قراره واستمرّ في كتابة القسم العامي من «الأستاذ» حتى العدد ٢٨ (٢٨ فبراير ١٨٩٣ ، ص ٦٦٢ — ٦٦٥) الذي كان بالعربية من الألف إلى الياء ، ولم يعد النديم إلى العامية حتى آخر عدد من «الأستاذ» ، وهو العدد ٤٢ (١٣ يونيو ١٨٨٣) . والأرجح أن الذي دفع النديم إلى التمسك بالتزام العربية بعد تراجعه ، كان المحاضرة التي نشرها المهندس وليم ويلكوكس في مجلة «الأزهر» في عدد أول يناير ١٨٩٣ بعنوان «لم لم توجد قوة الإختراع لدى المصريين الآن» ، ونسب فيها إلى اللغة العربية الجمود والعقم اللذان سببا جمود عقلية المصريين وعقمها ، ودعا إلى استخدام اللغة العامية في الكتابة والكلام معاً.

ودخول ويلكوكس الميدان كان ولا شك محرجاً للنديم ولدعاة العامية من المصريين لأنه وضعهم في نفس معسكر الأعداء السياسيين. ولكن يلاحظ أن قرار النديم الأول بالعدول عن استعمال العامية جاء في العدد العاشر (٢٥ أكتوبر ١٨٩٢) ، أي قبل دخول ويلكوكس كطرف في الموضوع بشهرين ، ومع ذلك فالنديم يتحدّث عن الخطر في محاصرة العربية «بجيشين» جيش الغزاة الأعداء ، وجيش من أبناء البلاد حسني النية . ولا أظن أن دعوة سپيتا ، مدير دار الكتب ، أو دعوة «المقتطف» لاستعمال العامية كانتا من العوامل الحاسمة في اتخاذ القرار ، فقد مرّ عليهما أكثر من عشر سنوات ، بل لقد كانت دعوة سپيتا (١٨٨٠) على الأقل سابقة على «التنكيت والتبكيت» ذاتها ، ومع ذلك لم تحل دون اندفاع النديم في تيّار العامية في جريدته الأولى. فالأرجح أن قضية العربية والعامية كانت مطروحة منذ

خروج النديم من مخبئه في ١٨٩٢ ، بل وقبل ذلك ، على أنها جزء لا يتجزأ من القضية الوطنية التي فقدت مضمونها الشعبي درجة درجة ، حتّى منذ أيّام العرابيين ، وتحوّلت في أذهان المحافظين وقلوبهم إلى قضية اختلط فيها الشعور القومي بالشعور الديني عند أبناء الطبقات الميسورة المتعاونين مع الخليفة العثماني ، وتجسّمت فيها «قداسة» اللغة العربية فغدت مقدمة على أي اعتبار آخر ، وهذا معنى إنكار النديم في محاورة ٢٥ أكتوبر ١٨٩٢ (العدد ١٠) أن أحداً «خانقه» لاستعماله اللغة العامية. هذه العبارة وحدها توحي بوجود ضغوط على النديم جاءته من مراكز المحافظين في الحركة الوطنية وربما من طوابير مختار باشا الغازي ممثل الخليفة السلطان في مصر (الوجه التركي من اللورد كرومر).

وبالطبع لم ينس النديم تجربته المريرة مع الخديو والإنجليز التي كانت سبباً في تشريده أكثر من عشر سنوات. لذلك نجده ، عندما ألقى ويلكوكس محاضرته المشهورة التي استفزت الأوساط الثقافية ، وربما السياسية أيضاً ، لا يرد على ويلكوكس مباشرة ولكن يرد على مقال أمين شميل الذي كان قد ظهر منذ اثنتي عشرة سنة في «التنكيت والتبكيت» (العدد ٥ بتاريخ ١٠ يوليو ١٨٨١ ، ص ٦٨ — ٧٣) ، رغم أن أمين شميل لم يكن يدعو إلى استعمال العامية ، بل كان يدعو إلى ترك العربية جملة واتخاذ لغة أوروبية حيّة بدلاً منها. وبعد أن يفند النديم حجج شميل نراه يرد على ويلكوكس بلين شديد في صفحة واحدة من عشر صفحات.

«إنّنا نعلم علم اليقين أنه لو ظهر ألف داعٍ ، بل مئات ألوف من دعاة أوروبا ، لاستعمال لغة تميت لغة القرآن ما وجدوا آذاناً سامعة. ولقد ترجم القرآن بالإنجليزية والفارسية بقصد استعماله بهما بين الآخذين به ، فلم يفد ذلك شيئاً ولا نجح المترجمون. وماذا نصنع بكتبنا التي تَجِلّ عن الحصر إذا كتبنا باللغة الميتة العامية؟ انحرقها أم نترجمها بالكلام الفارغ؟ ولماذا لم تكتب الإنجليز كتبهم العلمية وجرائدهم باللغة الدارجة عندهم تعميماً للفائدة التي تريد أن تعممها في مصر ، وهل يا ترى أن المصريين إذا قرأوا القرآن باللغة العامية عند استعمالها ونسيان غيرها ، أيرضى عنهم

المسلمون أم يعدونهم منهم ، وهم يعتقدون أن تغيير حرف منه أو تقديمه على ما قبله كفر مخرج للفاعل من الدين؟

«أمّا ذَمُّه المصريين بعدم قدرتهم على الإختراع وعدم ثباتهم وعدم اقدامهم وعدم قولهم الحق ، فأمر تعودنا سماعه من الأوروبيين ، ولكن يعز علينا أن نسمع مثله من رجل من رجال دولة تريد أن تهذب المصريين وترقيهم إلى المدنية وتحب لهم الخير في كل عمل تقدّمه لهم أو تدعوهم إليه. فإن صدور مثل هذا الشتم منه ربما دلّنا على أن ما نسمعه من النصح والوعظ وَهْم ، فنتهم غيره بما نتهمه به ، وربما كان بريئاً من التهمة بعيداً عن الخداع ، فنرجوه أن يرجع عما يملأ قلوب المصريين بغضاً. فإنّه يمثل هذه الأهاجي القبيحة يضيع أتعاب رجاله عشر سنين ، فإنّهم بذلوا جهدهم في جذب المصريين إليهم بالرفق واللين وحسن المعاملة ومراعاة الحقوق والمحافظة على الآداب والعوائد الإسلامية والشرقية ، وصانعوا الفلاح والصانع وداخلوا الأعيان والأمراء والوجهاء استجلاباً لقلوبهم ودفعاً للنفور الذي يحدثه سلب الغير للحقوق ، والتعدّي بما لا منفعة فيه. ولم نذكره بذلك تعرّضاً منّا لأمور سياسية ليست من شأن جريدتنا ، وإنّما ناديناه بلسان جريدة علمية تناظر جريدة علمية أخرى. وسنعود لهذا الموضوع بعبارة أخرى في إعدادنا الآتية إن شاء الله تعالى» («الأستاذ» ، العدد ٢٠ بتاريخ ٣ يناير ١٨٩٣ ، ص ٤٦٧ — ٤٧٧).

ولم يعد النديم إلى الردّ على ويلكوكس كما وعد وإنما اكتفى بالإنحياز للفصحى في جريدته وليس في ردّه المتقدم إلّا ثلاث نقاط :

(١) إن الدعوة للكتابة بالعامية معناها ترجمة القرآن الى العامية ، وهو كفر.

(٢) إن دعوة العامية معناها ترجمة التراث العربي الضخم إلى العامية وهو كلام فارغ.

(٣) أرجوك يا خواجة : لا تحول القضية إلى قضية سياسية فأنا لا أتكلّم في السياسة ، وكفى ما حدث لي وللأحرار منذ الثورة العرابية.

وقد جرى العرف بين الباحثين المصريين الذين تناولوا حياة النديم أو معركة العامية والفصحى في تاريخنا الحديث أن يصوروا ويلكوكس على أنه رسول من رسل الاستعمار البريطاني لمجرّد أنه شارك بالرأي في هذا الموضوع الشائك. بل ويصبون نفس الإتهام على كل من دعا للغة العامية من غير المسلمين، فلم نسمعهم يقولون كلمة سوء عن عشرات الأجيال من الزجالين، أو عن الشيخ الشربيني صاحب قصيدة «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف» أو عن عبد الله النديم، أو عن محمد عثمان جلال، أو عن محمود تيمور «الأصلي»، أو عن العشرات من كتاب المسرح المصري العامي من بديع خيري إلى يوسف وهبي إلى نعمان عاشور ويوسف ادريس وسعد الدين وهبة الخ..، أو عن فن بيرم التونسي وصلاح جاهين أو عبد الرحمن الأبنودي والعشرات من شعراء العامية ومؤلفي الأغاني في تاريخ مصر الحديث. الدعوة للعامية إثم يبلغ مبلغ الكفر، ولكن إن ارتكبه مسلم فله ما يسوغه، وإن ارتكبه غير مسلم فهو إما رسول من رسل الاستعمار إن كان أجنبياً أو عميل من عملاء الاستعمار إن كان مصرياً. وهذا ما جعل كل جدل حول هذا الموضوع جدلاً عقيماً لا يتقدّم به علم ولا أدب.

أما ويلكوكس بالذّات، فهو المهندس الذي بنى خزان أسوان في أواخر القرن التاسع عشر. وقد كان موظفاً في الحكومة المصرية، ولم أجد في قراءاتي شيئاً يربطه بالاستعمار. على العكس من ذلك فقد قرأت عنه أنه كان مغضوباً عليه من كرومر وموضع إستياء قصر الدوبارة بصفة عامة لأنّه كان يساعد الحركة الوطنية. وعندما كانت «المؤيد» في ضائقة مالية تبرّع لها ويلكوكس بخمسة جنيهات، كما تقدّم سعد زغلول ليخرج الشيخ علي يوسف من ورطته المالية، وقد وجه كرومر لويلكوكس التوبيخ بسبب هذا المسلك. ويبدو أنه كان في ويلكوكس شيء من الجنرال جوردون من حيث اهتمامه بالدين، لا من حيث تبشير المسلمين بالدين المسيحي، فالأوروبيون بحكم حنكتهم مع الشعوب الأخرى يعرفون أن هذا طريق مسدود، ولكن من حيث نشر البروتستانتية بين أقباط مصر الأورثوذكس، وهو ما لم ينجحوا فيه إلّا في أضيق الحدود.

والأرجح عندي أن ويلكوكس وأضرابه من البروتستانت المتدينين كانوا يقيسون حالة مصر في مرحلة الإنتقال من الهيمنة الدينية المركزية ، متمثلة في الخلافة العثمانية عند المسلمين والكرازة المرقسية عند المسيحيين ، على حالة انتقال أوروبا المسيحية ، ولا سيما شعوب الشمال ، من الكثلكة الجامعة الجامدة ، أيّام الهيمنة البابوية المركزية في العصور الوسطى ، إلى عصر الرينسانس والإصلاح الديني Reformation ، وهو الإسم العام لكافة المذاهب البروتستانتية التي تشقق بها العالم المسيحي الكاثوليكي إلى كنائس قومية ترفض أي ولاء روحي لأي سلطان خارج حدود بلادها ، وترفض أية تبعية للكرسي البابوي في روما ، بل ترفض وصاية رجل الدين على الدين وتلغى كل وسيط أو حاجز بين الله والإنسان. وقد كان أهم حاجز أزالته المذاهب البروتستانتيّة هو اللغة اللّاتينية التي كان الكتاب المقدس مدوناً بها وكانت طقوس العبادة تقام بها . كان من المحال أن يتعلّم سواد الإنجليز اللغة اللّاتينيّة ليقرؤا الكتاب المقدّس بأنفسهم ويفهموا نصوصه دون حاجة إلى قس أو كاهن ، وكان الحل هو ترجمة الكتاب المقدّس عن اللّاتينية أو اليونانية إلى اللغات العامية السائدة في أوروبا وقتئذ ، وهي التي أصبحت اللغات الأوروبية الحديثة ، وقد كان بعضها مجرّد لهجات عامية من اللغة اللّاتينيّة . والدليل على ذلك توافر ويلكوكس على ترجمة أحد الأناجيل ونشره ليقرأه بسطاء الأقباط أو ليفهمه الأميون من الأقباط إذا قرىء عليهم.

ولا شكّ أن إلغاء القسيس أو الكاهن المفسّر لكلام الله عند المبشّرين البروتستانت كان يناظره في تصوّرهم إلغاء «الشيخ» المفسّر لكلام الله عند المسلمين. فمها قيل من أنه « لا كهنوت في الإسلام » ، فالنتيجة العملية كانت أن انتشار الأمية بين سواد المسلمين جعلتهم يعتمدون على رجال الدين في فهم دينهم ، وهو ما وضع سواد الناس في مصر تحت سيطرة رجال الدين ، تماماً كما حدث في أوروبا المسيحية قبل حركة الإصلاح الديني. وهذا ما كان يأمل الإنجليز في مرحلة ما أن يزعزعوه ، لا حباً في الإسلام ولكن لزعزعة سلطان الأزهر في نفوس الناس ،

فقد كان الأزهر يومئذ بوجه عام يقود الولاء الروحي للخليفة العثماني وبذلك يعزز مقاومة المصريين للإنجليز على الأساس الديني، كما كان الأزهر يومئذ مركزاً للفكر الديني المحافظ بحسب ما صوّره لنا كتاب «الأيّام» لطه حسين وصورته لنا أعمال الإمام محمد عبده.

وقد نشر ويلكوكس دعوته للعامية في مجلة «الأزهر»، وكانت مجلة «الأزهر» مجلة علمية أدبية يصدرها عالمان مصريان هما ابراهيم بك مصطفى والدكتور حسن بك رفقي، وظلّا يصدرانها خمس سنوات حتّى نهاية ١٨٩٢، ثم تخلّيا عنها لوليم ويلكوكس وأحمد الأزهري منذ بداية سنتها السادسة في يناير ١٨٩٣. وقد نشر ويلكوكس خطبته في الدفاع عن العامية كاملة في العدد الأول من السنة السادسة، أي في عدد يناير ١٨٩٣ (ص ١ — ١٠). ولم تستمر مجلة «الأزهر» في عهد ويلكوكس إلّا حتّى عددها العاشر، ثم أغلقها ويلكوكس معترفاً بفشل جهوده في الدعوة إلى العامية بسبب عدم استجابة الكتاب لدعوته، فقد أراد مجلّته أن تكون منبراً للعامية في نشر العلوم ففوجىء بإعراض تام من العلماء الذين تمسّكوا بالعربية الفصحى في التعبير العلمي. وقد شرح ويلكوكس ذلك في آخر عدد أصدره من مجلّته. قال:

«ولقد افتتحت (الأزهر) وأردت أن أشحنه بالمسائل الرياضية المفيدة بعدما وقفت على شدّة عوز المصريين لهذه الفنون، وأن السبب الوحيد في تأخّر العلوم إنما هو تأخّر لغة التأليف وعدم إقدام المؤلفين على تصنيف كتبهم باللغة الحيّة المستعملة. التي يعلمها ويتكلّم بها كل مصري، ضناً منهم على أبناء جلدتهم بالمعلومات النافعة، فأخذوا يضعونها في لغة غير مشهورة لا يعلمها إلّا القليل، ولذلك أضحت دائرة هذه العلوم ضيقة وأصبحت شمسها لا تسطع إلّا على أفراد يعدون على الأصابع، والباقون في ظلمات الجهالة يعمهون.

«فحملني حبّ نشر العلوم وميلي لتنوير المصريين أن أسير في هذه المجلّة سيراً وطيداً عاماً، ولذا افتتحتها بمقالة حرضت فيها المصريين. وخصوصاً المهندسين،

على وضع أفكارهم في اللغة الحية المستعملة رغبة في فائدة العموم وحباً في نشر العلوم ، فأبوا إلّا أن يترجموا عن أفكارهم بلغة غير مشهورة ، وأخذوا يرسلون بها الرسائل العديدة بغية رصدها بالجريدة ، فما كان يسعني في ذلك الوقت إلّا قبولها والتشكّر لهم ، مؤملاً أنهم ربما يخلعون نعل الخوف ويلبسون رداء الحرية والإقدام ، فيعبرون عن معلوماتهم باللغة الحيّة. وحيث أنهم استمرّوا على الطريقة الأولى ولم يهتدوا الى الطريقة المفيدة العامة ، فلا حاجة للإستمرار في إصدار الجريدة ، إذ أن الفائدة قاصرة على القليلين الذين يعلمون هذه اللغة التي استولى حبها على المؤلّفين» .. («الأزهر» العدد العاشر ١٨٩٣).

ومن يتأمّل كلام ويلكوكس يجد أنه لا يخرج عن كلام عبد الله نديم في شيء حيث يبرّر استخدامه للعامية سواء في «التنكيت والتبكيت» أو في «الأستاذ». فخلاصة نظرة النديم إلى التعبير بالعامية هي أن انتشار الأمية وجهل سواد الناس بالعربية الفصحى يستدعي أن يخاطب الكاتب العامة بالعامية ليفهموا دعوة الكاتب للإصلاح الإجتماعي والسياسي. ودعوة ويلكوكس لم تخرج عن هذا المعنى. إن انتشار الأمية وجهل سواد الناس بالعربية الفصحى يستدعي أن يخاطب الكاتب العامة بالعامية ليفهموا مبادىء العلوم والصناعات.

وقد كانت هذه عملياً دعوة يعقوب صنوع ومحمد عثمان جلال وغيرهم ممّن استخدموا العامية ، فأكثر مرتكبي العامية يرتكبونها في صمت دون أن يحاولوا تبرير «جريمتهم» ومع ذلك فهناك فرق أساسي بين موقف النديم وموقف ويلكوكس ، وهو أن نظرية النديم كانت تقوم على تجاور اللغتين بينما نظرية ويلكوكس تقوم على التخلّي عن العربية تماماً وإفساح المجال للعامية وحدها. وهو فرق خطير له أبعاد حضارية وثقافيّة وسياسيّة. لأن القول بإمكان تجاور العامية والفصحى في لغة الكتابة يحافظ على اللغة العربية بوصفها اللغة القومية للمصريين وللعرب بعامة ، أما الدعوة للكتابة بالعامية وحدها فهي كفيلة ، على المدى الطويل ، أن تجعل اللغة

العامية هي اللغة القومية ، أي بعد أن تستقر قواعدها ويتراكم فيها تراث راق كاف من الأدب العامي يمكن أن تستمد منه مقاييس البلاغة والبيان.

وغضب الغاضبين على دعوة إحلال العامية محل الفصحى مردّه جزعهم من أن يأتي فيه يوم يترجم فيه القرآن إلى اللغة العامية كما حدث في أوروبا للكتاب المقدس حين ترجم من اليونانية واللاّتينية إلى لغات أوروبا العامية خلال القرن السادس عشر (بدأت الترجمات بترجمة لوثر الألمانية بين ١٥٢١ و١٥٣٤ ، وأعقبتها الترجمات الإنجليزية بأقلام تنديل Tyndale وكفرديل Coverdale حتّى النص المعتمد في عهد جيمس الأول Authorized Version of the Bible . وهذا ما حدثنا فيه عبد الله النديم صراحة في العدد العشرين من «الأستاذ» (٣ يناير ١٨٩٣) في الردّ على أمين شميل ووليم ويلكوكس تحت عنوان «باب اللغة» ، حيث يقول عن شميل :

«إنّي لا ألومه على ترك العربية لأنه لا يصيبه شيء بتركها لكون الإنجيل نزل باللغة اليونانية ، وبترجمته بجميع اللغات لم يفقد من مؤداه شيئاً. هذا طبعاً كلام غير دقيق لأن المسيح كان يتكلّم الآرامية ، وهو لم يكتب شيئاً وإنما تلامذته هم الذين كتبوا ، وكانت لغة الثقافة يومئذ هي اليونانية ل . ع . وإنما ألوم مسلماً يتهاون في لغته تهاوناً ينسيه إياها ، فينسى القرآن الذي لو ترجم بأفصح لغة أجنبية لجاء عبارة عن حكاية يقتدر على إنشائها أي كاتب ، ولضاعت بلاغته العربية وما فيه من الأنواع البديعية والاستعارات والتعميم والتخصيص ، والسجع والإرسال ، ورقة المعنى وسهولة اللفظ وغرابة التركيب ، وغير ذلك مما لا يتأتّى وجوده في ترجمة أيّة لغة إلّا بتكلّف وتعبير سخيف ، كما هو معلوم في النسخ المترجمة إلى الإنجليزية وغيرها ، ممّا لا يتناسب مع القرآن العربي في شيء».

أما بالنسبة لدعوة ويلكوكس فيقول النديم في نهاية المقال رداً عليه :

«وهل ترى أن المصريين إذا قرءوا القرآن باللغة العامية عند استعمالها ونسيان

غيرها أيرضى عنهم المسلمون أم يعدونهم منهم ، وهم يعتقدون أن تغيير حرف فيه أو تقديمه على ما قبله كفر مخرج للفاعل من الدين».

هذه الحجج دامغة وستبقى دامغة طالما بقي الإعتقاد في أن القرآن معجز مبنى ومعنى، وهو اعتقاد يشكّل مشكلة لا حلّ لها بالنسبة للشعوب الإسلامية التي تجهل اللغة العربية إلّا أن تستعرب هذه الشعوب وهو مستبعد. أما بالنسبة للشعوب الناطقة بالعربية فهو أيضاً يشكّل مشكلة ولكنها قابلة للحل إذا أمكن الإقتراب بلغة العامة من اللغة الفصحى حتّى تنعدم الفوارق بين اللغتين. وهذا ما كان النديم يأمل فيه بانتشار التعليم وبالعناية الخاصة بتدريس اللغة العربية وبتنقيتها من الألفاظ والتراكيب الأجنبية الدخيلة عليها.

واعتبار اللغة العربية ركن القومية الأول وركن الدين الأول ينجم عنه بالضرورة اختلاط ثلاث مقولات هي القومية والعروبة والإسلام : فاللغة العربية مشتركة بين العرب وكافة الناطقين بالعربية، على اختلاف أجناسهم، فهم مستعربون باللسان. وبهذا المقياس اللغوي تمحى الفوارق بين العربي المصري والسوري والعراقي واليمني وأهل المغرب وتتكون منهم قومية واحدة تميّزهم عن الأقوام المسلمة غير الناطقة بالعربية من جهة، وتذوب فيها فوارق الجنس والتاريخ والجغرافيا والمصالح التي تميّز كلاً منهم عن الآخر. وهذا برنامج سياسي وليس واقعاً حيوياً. وباللغة العربية أيضاً تتميّز هوية الناطقين بالعربية عن الترك والفرس الخ.. وغيرهم من المسلمين مهما كانوا يشتركون مع العرب في الدين. وبالمثل، فإذا كان الإسلام لا يتحقّق إلّا باعتناق العربية خرج من ذلك أن الشعوب الإسلامية التي لا تعرف العربية ناقصة في إسلامها من جهة وتنتمي من جهة ثانية إلى قوميات أخرى لا تدخل العربية في مكوناتها. وكل هذا لا بأس به إذا كان المراد به سلخ الدول العربية عن الدولة التركية كما كان الحال بالفعل أيّام النديم. ولكنّه في الوقت نفسه يمثّل مشكلة كبرى من الناحية العقائدية ، لأن من المتفق عليه أن الإسلام دين غير قومي ، وأنّه أرسل للكافة من بني الإنسان.

فاشتراط معرفة العربية ـ بل واتقانها ـ في المسلم حتّى يقرأ القرآن بلغته الأصلية ـ يوصد باب الإسلام في وجه الأوروبي والأمريكي والآسيوي والإفريقي الذي لا يستطيع أن يستعرب لغوياً. المطلوب إذن أن تتكلّم كرة الأرض كلها العربية الفصحى قبل أن أو لكي يصبح الإسلام دين العالم بأي معنى حقيقي. أمّا قبل ذلك فلن يكون لدينا إلّا مسلمون من الدرجة الأولى ومسلمون من الدرجة الثانية. بل وبهذا المنطق أيضاً يكون الأميّون في البلاد العربية نفسها ـ وهم الأغلبية الساحقة ـ مسلمين من الدرجة الثانية الممتازة ـ لأنهم يتكلّمون لهجات عامية ذات وشائج بالفصحى ـ ومع ذلك فهي بعيدة بدرجة واضحة عن لغة القرآن.

وهذا هو عين المنطق الذي كانت تستخدمه الكاثوليكية البابوية في العصور الوسطى: لا مسيحية إلّا بالإنجيل ـ ولا إنجيل إلّا باللغة اللّاتينية. وبما أن سواد الناس أميّون أو لا يقرؤن اللّاتينية ـ فهم بحاجة إلى من يفسّر لهم دينهم وهو القس أو الكاهن ـ وعليهم أن يقبلوا هذا التفسير ويطيعوا سلطة الكنيسة الروحية والزمنية. لقد حلّت الكثلكة هذا الإشكال بالكهنوت. فهل كان النديم حقاً يؤمن بصواب هذا الحل في الإسلام؟

طبعاً لا. لأنّ النديم بسبب جذوره الشعبية الأصيلة وبسبب انخراطه الكامل في التيّار الديمقراطي التحرّري الوطني التقدمي ـ قفز القفزة الكبرى فأعطى للشعب اعتباره منذ اللحظة الأولى ـ ورضي أن يكتب للشعب بلغة الشعب حتى ينتشر الوعي وتعم الثورة في البلاد وتعبىء في صفوفها بسطاء الفلّاحين في الريف والعمّال في المدينة ـ ولولا تدخّل المحافظين من العرابيين لما عدل في «الطائف» عن مخاطبة الشعب بلغة الشعب. وعندما خرج من مخبئه بعد أكثر من عشر سنوات فتح مرّة أخرى مدرسته العامية ولم يغلق أبوابها إلّا بعد سبعة وعشرين عاماً تحت ضغط الحوادث حين كان عليه أن يختار بين الترك والإنجليز ـ وبين المحافظين المصريين المهادنين للخليفة السلطان والمجدّدين المصريين المهادنين للورد

كرومر. فاختار النديم على مضض الترك المحافظين. وعلى مضض أيضاً نامت رفاته في استانبول.

والذي نعرفه عن نشأة القوميّات في العصر الحديث أي منذ الرينسانس أنها اقترنت بانسلاخ اللهجات العامية من اللغة الأم المشتركة وتبلورها في صورة لغات «قومية» مستقلة. كما اقترنت بازدهار الأدب الشعبي العامي شعراً ثم نثراً ثم مسرحاً على حساب أدب الفصحى. والإعتراف به أدباً «قومياً» يعبّر عن وجدان كل أمة ويحدّد ملامح شخصيتها. والذي نعرفه أيضاً عن نشأة «القوميات» في العصر الحديث، أي منذ الرينسانس. أنها أحلّت عصبية الجنس والتاريخ والجغرافيا محل عصبية الدين أو المعتقد أو الإيديولوجيا. فتشققت أوروبا إلى دول متعددة مختلفة مستقلة بل متصارعة روحياً أو مادياً كالجزر المنفصلة. بعد أن كانت داراً واحدة للمسيحية لا تخوم داخلها ولا حدود فيها تفصل المسيحي عن المسيحي بقوة الجامعة المسيحية التي تسمّى الكاثوليكية. أما حركات الوحدة الكبرى التي شهدها التاريخ الحديث. كالوحدة الألمانية أيّام بسمارك والوحدة الجرمانية أيّام هتلر والوحدة الأمريكية أيّام لينكولن. أو كالأمبراطورية الرومانية المقدّسة أيّام شرلمان. فهذه لم تكن حركات قومية وإنما كانت حركات أمبراطورية. والذي نعرفه أخيراً عن نشأة القوميات الحديثة هو قيامها على الحق الطبيعي حيث الأمة مصدر السلطات والتشريع. وليس على الحق الإلهي حيث الدين هو الدولة ومصدر كل سلطة وكل تشريع. وإذا أردنا أن نؤرخ لظهور القوميات الحديثة في أوروبا قلنا إن صيحة الحرب فيها أطلقها دانتي أليجيري (١٢٦٥ — ١٣٢١) منذ نشر أول دفاع أوروبي عن اللغة العامية والأدب الشعبي في رسالته «في البلاغة العامية». ثم أطلقها ماكيافللي (١٤٦٩ — ١٥٢٧) في كتابه «الأمير» الذي دعا فيه لفصل الدولة عن الدين والأخلاق. أمّا من الناحية العملية فتاريخ القوميات الحديثة فهو تاريخ الحركات الإستقلالية في القارات الأربع.

لم يكن النديم مفكراً من طراز عظيم حتّى نحاسبه على عدم تماسك آرائه في اللغة والأدب والإجتماع والسياسة. ولكنّه كان بغير شك طاقة خلاقة كبرى تركت طابعها على عصرها وربما على ما تلاه من عصور. ودراسة كتاباته في اللغة تدلّنا على أن المشكلات التي أثارها بشأن فساد لغة الدواوين ولغة التجارة ولغة الحياة اليومية ولغة العلوم كلاماً وكتابة بالألفاظ الأجنبية، لا تزال باقية بغير حل بعد قرن من الزمان. فنحن لا نزال في لغة التجارة نقول ونكتب الكمبيالة والپروتستو والنولون والجمرك والتعريفة الخ.. وفي لغة العلم والمدنية نقول ونكتب عشرات الألفاظ التي أوردها في جريدته وقد أضفنا إلى كل ذلك المئات بل الآلاف من الألفاظ الأجنبية التي لم تكن معروفة أيّام النديم. وقد استوعبتها لغة الكلام ولغة الكتابة رغم طول المقاومة من المحافظين. بل لقد علّمتنا الأيّام أن اللغة لا تهلك بالإنفتاح لما يلزمها من الألفاظ والتراكيب الأجنبية بل تنمو وتزدهر. وبالمعرفة والتكيّف تقاوم عوامل الإندثار. كذلك فقد ترك النديم قضية العامية والفصحى بغير حل. وهي الآن وبعد مائة سنة لا تزال باقية بغير حل. وبسبب عمق الازدواجية بين العامية والفصحى عجزت الصحافة والمسرح وأجهزة الإعلام في مصر عبر مائة سنة. رغم انتشار التعليم الذي كان النديم يعلق عليه الآمال. عن ملء هذه الفجوة بين العامية والفصحى. كما عجزت الوسائل عن إيجاد تلك اللغة الثالثة الوسطى التي دعا إليها توفيق الحكيم إلّا في تلفيقات توفيق الحكيم. فإن كان قد حدث تطور نتيجة انتشار التعليم وممارسات الصحافة والمسرح والإذاعة والتلفزيون، فهو في خلق عربية جديدة وعامية جديدة بينهما برزخ لا يلتقيان كما كان الحال في القديم. والإزدواجيّة لا تزال باقية على حالها. وليس يهون من هذه الإزدواجية أن انتشار منابر العربية الفصحى قد قرب العربية الفصحى من إفهام العامة أو طعم لغة العامة ببعض المفردات والتراكيب العربية الفصحى. فهذا التقريب لا يزال بمثابة لسان جديد. وهذا التطعيم لا يزال يجري داخل إطار النحو العامي والصرف العامي. وكل كلام عن زوال الازدواجية اللغوية قبل أن تصبح لغة الكتابة هي لغة الكلام ولغة الكلام هي لغة الكتابة. يدخل في باب التساهل في التعبير.

لقد كانت مشاكل الثقافة التي تعرّض لها النديم أكبر من ثقافته المحدودة ، وقارئه اليقظ يلمس بعض هذه البلبلة الفكرية التي لم يخفف منها إلّا فطنته الثاقبة وقلبه المتّقد بحب الناس والوطن وحقوق الإنسان . فالمتفرنجون لا يزالون متفرنجين ، والمحافظون لا يزالون محافظين ، لأن هذه ظواهر إنسانية وليست ظواهر محلية ، ولكن النموذج الذي انقرض من حياتنا تماماً هم أمثال أمين شميّل ، صاحب الدعوة للتخليّ عن العربية واتخاذ لغة أوروبية للعلم والأدب والحياة ، فمن منّا يكتب اليوم باللغات الأجنبية فهو يفعل ذلك للضرورة وليس بالإختيار .

وليس من الضروري أن نقسو على أديب فاشل غريب الأطوار مثل أمين شميّل ، إذا كان عصر النديم قد عرف عالماً ضخماً وكاتباً فحلاً ووزيراً خطيراً مثل علي باشا مبارك يقبل توجيه الإنجليز فيجعل اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية للتعليم في المدارس المصرية . ولست أظن أن اللورد كرومر كان سينصب له مشنقة دنشواي في برمبال لو أنه استعفى من نظارة المعارف العمومية حتّى لا يتحمّل هذا الوزر الكبير ، الذي كان خليقاً بأن يجعل من مصر هنداً ثانية لولا أن سعد زغلول هزم دنلوب وصحح الميزان في ١٩٠٨ .

(٤)

من مذكرات عبد الله النديم السياسية نستطيع أن نستخلص كيف بدأت صلاته بالحركة العرابية وكيف ارتبط بها ولذا كان موقفه منها بعد فشلها . وأخيراً نستطيع أن نستخلص بعض الحقائق التي قد تعيننا على فهم بعض أسباب فشل الثورة العرابية كما تعيننا على فهم الجوانب الإيجابية التي بقيت منها في الضمير المصري راقدة كالجذوة تحت الرماد . ممّا جعلها تتفجّر مرّة أخرى بصورة أخرى في ثورة ١٩١٩ . ثم تتفجّر مرّة ثالثة بصورة ثالثة في ثورة ١٩٥٢ . وفي تصوّري أن الثورة العرابية لم تستنفد بعد كل مضمونها في الوجدان المصري بسبب تعدّد أجنحتها . وربما كانت لها تجليات جديدة في مستقبل الأيّام .

كلّما ذكرت الثورة العرابية كان أول مبدأ من مبادئها يتوارد للذهن هو دعوة «مصر للمصريين» وبالطبع كانت هذه الدعوة تعني مصر للمصريين لا للأوروبيين . ولكن تاريخ اختمار الثورة ووقائع أحداثها جعلت المدلول الأول لهذا الشعار هو : مصر للمصريين . لا للأتراك ولا للشراكسة . ومن هنا نجد أن عرابي في «مذكراته» وعبد الله النديم في «مذكراته» يتفقان في وصف سعيد باشا بأنه الأب الروحي للقومية المصرية والمؤسّس الحقيقي للحزب الوطني الأول الذي كان يؤازر الحركة العرابية .

في النديم أن سعيد باشا أسّس الحزب الوطني بأن ألّف من حوله قلوب

المصريين لكي يستعين بهم في قضاء مأرب شخصي هو تغيير فرمان الوراثة (١٨٤١) الذي كان يسلم عرش مصر للأرشد من أفراد أسرة محمد علي ، وليس لأكبر أبناء خديو مصر بعد وفاة أبيه . وقد كانت هذه عقدة الخديويين بعد موت ابراهيم باشا ابن محمد علي في ١٨٤٩ ، فهي التي جعلت عبّاس الأول يحاول توريث العرش لابنه الهامي باشا ، فلعق حذاء انجلترا ليستعين بها على إقناع الباب العالي لتغيير فرمان الوراثة . ولكن عبّاس الأول اغتيل قبل أن يتمكّن من ذلك . وكما قال النديم : « ثم أخذ يستميل دولة الإنجليز ويظهر لقنصلها التعزيز رجاء تغيير الفرمان وحصر الوراثة في ذريته دون كل إنسان . وتقرب من السلطان عبد الحميد وزوج ابنه الهامي باشا بابنته لهذه الغاية . ولكن حالت المنية دون هذه الأمنية » . (محمد أحمد خلف الله : « عبد الله النديم ومذكراته السياسية ») : (القسم الأول ، ص ١٣) . وهذه طبعاً سذاجة سياسية من النديم لأنّ عباس الأول كان يلعق حذاء انجلترا والباب العالي قبل أن يتولّى عرش مصر ، من جهة لأن فرمان الوراثة حرم سعيد بن ابراهيم من العرش وسلّمه لعبّاس حفيد محمد علي ، لأنّه كان « أرشد » ، أي أكبر سناً من عمّه سعيد ، فهو مدين لها بعرشه ، ومن جهة أخرى لأنّ عبّاس الأول كان على عكس ابراهيم وسعيد ، متديناً على طريقة العصور الوسطى ، ويمقت كل ما كان يمثّله جدّه العظيم .

أراد سعيد باشا أن يورث العرش لابنه طوسون باشا ، وكانت بينه وبين سلطان تركيا نفرة فخشي أن يفاتحه في ذلك . كذلك خشي أن يستعين بإحدى الدول الأوروبية لإقناع الباب العالي بذلك خشية أن يقع تحت سيطرتها لو هي ساعدته كما يقول النديم . كذلك خشي أن يبلغ الباشوات الأتراك وأعضاء الأسرة المالكة ، خشية أن يشوا به . وهكذا « سنح له أن يؤسّس حزباً من أبناء البلاد يتوصّل به إلى بلوغ المراد .. فإن أبي السلطان نادى لنفسه بالاستقلال ثم لا بدّ من استمالة الوجهاء والأعيان من أهل الأوطان . فاهتدى لجمع عساكر من أولاد العمد وأبناء الأعيان من كل بلد ، واستخدم كثيراً من الوطنيين في الإدارة

ورقاهم إلى رتب الإمارة (يقصد «الرياسة» ولكنها القافية ل. ع.).. وكلّما نبغ واحد رقّاه واختصه وانتقاه».

وكان سعيد يدرّب جنوده المصريين بنفسه ويشترك معهم في المناورات ويناقشهم ويسامرهم وفي النديم أنه كان أحياناً يأكل معهم من القروانة. فإذا توارى أحدهم خجلاً من مقام الوالي ضربه أو عنفه. وكان يفتح لهم صدره ويستمع إلى شكاواهم على قدم المساواة، وربما شكا النفر منهم الأميرالاي أو اللواء، فكان يستدعيه ويوقع عليه الجزاء. فعنده «الأمير والمأمور سواء. عند حكم القضاء». «وما قصد بذلك إلّا رفع الأوهام والخوف من الحكّام وتعليم الأمّة حرية الطلب في كل أمر وجب. وتطهير القلوب ممّا غرسه الظالمون» وكان «يرقى بالاستحقاق لا بالمحسوبية. ويوجه الرتب بالإمتحان لا بالجنسية». لا يفرق بين مصري وشركسي ويتحاشى كل ما يثير الفتن بين رجاله. فكان ينصر المصري على التركي إذا لزم الأمر. ولكنّه كان يعنف المصريين ويذكرهم بأمجاد الترك في قتال أوروبا حتّى لا يغتر المصريون قائلاً: «الترك ملح الأرض، وحبّهم عليكم فرض. فإنّهم هم الذين جمعوا المشتت من الممالك ومهّدوا الطرق والمسالك. ووقفوا أمام أوروبا هذه القرون الطويلة، وساروا في العالم مسيرة جميلة. ومنهم أبي البطل الهمام مؤسّس هذا الملك والنظام. وأنا منهم واحد ولكم في سيرتي معكم شاهد. فاعرفوا لهم حق الفضل، وسيروا معهم بالعدل. ولا يغرنكم نفوري في بعض الأحيان منهم وانحرافي عنهم، فإنّي أفعل ذلك تأديباً للذوات والقواد. ومحبّة الجنس في الفؤاد».

ووسط كل هذا النثر المقفى من الصعب أن نعرف بالضبط ماذا كان سعيد يقول لرجاله. على كل حال فالنديم يذكر أن سعيد باشا رقّى حسن بك حلمي وأحمد عرابي ومحمد النادي إلى رتبة القائمقام، فكان ذلك أعلى ما وصل إليه المصريون في عهده، وأنّه أهدى إلى عرابي ترجمة عربية من كتاب فرنسي عن تاريخ بونابرت. وفي النديم أن سعيد كان يعلم جنوده الخشونة، وأنه كان منصرفاً

عن الملاهي والمآدب ولا يهتم باقتناء الجواري أو بناء القصور أو توسيع أملاكه. فلم يغتصب فداناً من أحد أو من الدولة. وقد اشترى من ماله بعض قصور الدولة وأهدى أحدهم لزوجته أنجه هانم وكتب لها قسماً من أطيانه الموروثة. فتكاثرت عليه عائلته ترجوه أن يخص كلاً منهم بشيء، فعقد سعيد مجلساً واستدعى القاضي وتنازل أمام الجميع بكل أملاكه الخاصة للحكومة المصرية. وكان عرابي ممّن وقعوا شهوداً على هذا العقد. وقال سعيد: «أتظن عائلتي أني أجمع هذه الأموال للأهل والعيال، وأبني هذا البنيان للنساء والغلمان. ليس لهم حق في كل ما أحدثته وأنا أمير، وإنما يرثون ما ورثته عن أبي الشهير».

وحين تكدّست على سعيد الديون (مليونا جنيه) بسبب تجديد أسلحة الجيش، أشار عليه الذوات والأعيان أن يفرض ضرائب جديدة لسداد الدين، فرفض غاضباً إثقال كاهل الفلاح بضرائب جديدة، وقرّر سداد الدين من ماله ومال الحكومة» وأخذ يبيع مباني الميري القديمة والأرض العاطلة العديمة، حتّى باع أواني طعامه وفرش منامه». وهذه الصورة الرومانتيكية لحاكم يبيع متاع بيته ليسد ديون الدولة صورة مضحكة لا تشهد للنديم بتمحيص ما كان يسمعه من وقائع وأخبار. ولكنّها إن دلّت على شيء فهي تدلّ على أن سعيد باشا كان قد تحوّل إلى أسطورة في دوائر العرابيين. حتى ما شاع عن سطوة الأوروبيين في عهد سعيد يقول فيه النديم: «ومع محاباته الأوروبيين لم يمكنهم من الوطنيين.. ما شاركته في إدارته دولة. ولا جعل لقنصل كبير صولة». أما عن شجاعته الشخصية وقوّته البدنية فالنديم يذكر أنه «كان أشجع هذه العائلة على الإطلاق.. يخرج بالليل وحده ويتفقّد حرسه وجنده» وذات مرّة حاول مجنون اغتياله فلم يناد الحرس بل تصدّى له بشخصه وسلّمه للحرّاس. وفي مرّة أخرى غاص مدفع تجره ستة بغال في الوحل وعجز الجنود عن رفعه فتصدّى له سعيد مع قوّاده «ووضع صدره الرحيب في المدفع ودفعه حتّى أوصله المطلع» (!). ولم يأخذ النديم على سعيد شيئاً إلّا دخوله في مشروع قناة السويس التي «جلبت على مصر الأهوال» وتساهله مع دليسبس. فعنده أن مصر كانت قادرة على

إنجاز المشروع بمفردها ولحسابها بما لحكومتها من سلطة مطلقة لتشغيل الفقراء بالسخرة واجتباء المال من الأعيان بالقوّة. ثم إنّه أخذ عليه ما أشيع عنه من أنه اغتال ابن أخيه الأمير أحمد باشا وأنّه حاول اغتيال عبد الحليم. والغريب أن النديم يقول «ولم يكن في مدّته حرب ولا التحام بل انقضت مدّته بسلام». فالمعروف أن مصر اشتركت في حرب القرم (١٨٥٤ — ١٨٥٦) أيّام سعيد.

ولكن المهم في كل هذا ليس الدقّة التاريخية ولكن صورة سعيد عند العرابيين. وعبد الله النديم يذكر أن عرابي كان أكثر المصريين تشرباً بروح سعيد، فقد كان سعيد أستاذه الذي غرس فيه مبادئه. ونسب النديم لسعيد قوله لضباط المصريين:

«إنّما جمعت أولاد العمد والأعيال ليكونوا حماة للأوطان، فإن الفقير يفضّل الفرار على الثبات ويميل دائماً إلى الشتات. والمستأجر لا يثبت إلّا إذا أرغم، فإن أُهمل كان أول مُسَلِّم. أمّا أبناء أعيان البلاد فإن عندهم الاستعداد. فإن الواحد منهم يقاتل عن دينه وبلده، وأهله وحرمه وملكه وولده، ففيه بواعث الحمية والغيرة الوطنية. وما جمعتكم إلّا لهذه الأغراض، لتعالجوا وطنكم من الأمراض». (خلف الله: القسم الأول، ص ٢٠ — ٢١).

وقوله:

«اتخذتكم حرسي وبطانتي وعاديت فيكم أهلي وعشيرتي، فإنهم لا يحبون أولاد العرب، وإن أتوا بكل العجب، ويكرهون تقدّمهم في الأعمال ويمقتون من يرقّيهم من الرجال، فلا يرونكم إلّا عبيداً وهم أسياد قد حلّت لهم منكم الدماء والأموال والبلاد، وما خلقتم إلّا لنعمتهم ولا وجدتم إلّا لخدمتهم. وكلّما قدمت منكم واحداً حذّروني وربما عنّفوني وعذّبوني، ولكن لا أسمع ذلك الكلام ولا أتألّم من الملام، فإنّي أعدكم ليوم معلوم يظهر فيه المخبأ والمكتوم.

فعلِّموا بعضكم القوانين واتركوا أحوال المجانين، واربطوا قلوبكم بالإتحاد وانظروا في مستقبل البلاد». (خلف الله قسم ٢ ص ٢١).

وقوله:

إن عائلة محمد علي صاحب الفضل الجلي تركوا السياسات واشتغلوا باللذات، كأن والدي ما أراد هذا الملك العظيم إلّا أن يعيشوا في نعيم. فأنا أكابد السياسة وحدي، ولا أرى فيهم من يصلح للأمر بعدي. ولو رأيت مرشحاً من أبناء العرب لسلمته حلي وعقدي، وجعلته ولي عهدي. وأحب أن يكون ولدي طوسون باشا محبوباً لديكم وعزيزاً عليكم». (خلف الله قسم ٢ ص ٢٢).

وقوله:

«وكيف يدخل أجنبي على أهل البلاد وفيهم الاستعداد؟ أتعجب من قوم يسلمون أنفسهم إلى الغير ويرضون بالذل والضّير، ويقنعون بعيشة الاستعباد وهم كثير من البلاد.

بوناپرت لم يدخل مصر بالسلاح والنزال والكفاح، وإنما دخل بتخاذل أمرائها وتنافر وجهائها، فلم يقاتله إلّا بعض رجال في الشرقية وعلى أبو قورة في الدقهلية. ولو كانت القوّة مجتمعة في هذه البلاد المتسعة، والسلطة بيد أمير ثابت القلب مدرّب على الحرب، صحيح الأفكار بعيد الأنظار، لاستحال عليه الدخول بقوّته ولو استعان بكل قواد دولته.

«وأرى الفلّاح منكم يميل إلى الراحة، ويحب أن يترك للفلاحة، وينام بين العيال، ويخاف من مقابلة الرجال. فلأنزعن هذه الأوهام من القلوب، ولأعودنّكم على مكابدة الخطوب، حتّى أراكم حماة للقلاع وأبطالاً في الدفاع. فإنّ ابراهيم باشا ما زلزل الدولة العثمانية إلّا بآبائكم، ولابدّد فرسان الوهابية إلّا بإخوانكم. وكم لكم من وقائع يشهد بها التاريخ تدفع عن أبائكم الذم

والتوبيخ . فاقرأوا التواريخ وتصمّخوها وانظروا مآثر أجدادكم واحفظوها» (خلف الله قسم ٢ ص ٢٢ — ٢٣).

وبغضّ النظر عن هذه الأقوال المسجوعة التي لا نعرف منها أين ينتهي كلام سعيد وآراؤه وأين يبدأ كلام النديم وآراؤه. فاتجاهات سعيد كانت واضحة، وهي نحو بناء كوادر عسكرية ومدنية من المصريين ليواجه بهم الذوات، أي الأمراء والباشوات الأتراك والجركس. وربما أيضاً الباب العالي إذا اقتضى الأمر. أمّا دوافعه فلم تكن محصورة في تثبيت ابنه من بعده على عرش مصر، وإنما كانت تجديد سياسة محمد علي في الإعتماد على المصريين داخلياً وعلى فرنسا خارجياً للتخلّص من سيطرة تركيا وانجلترا.

ومن النقائض التي نجدها عند جناح قويّ من العرّابيين، ومنه عبد الله نديم. أن دعوة مصر للمصريين كانت تشوبها بلبلة كبرى وغموض في الرؤية، فهم من جهة كانوا يهاجمون اسماعيل وتوفيق لابعادهما للمصريين واعتمادهما على الأتراك والجراكسة في العسكرية وفي الإدارة المدنية، ويمجّدون سعيد لأنّه أنصف المصريين. ومع ذلك نجد أن عبد الله نديم في كلامه عن محمد علي وابراهيم يصور نزوعهما للاستقلال وتحدّيهما للأمبراطورية العثمانية على أنه كارثة حلّت بدار الإسلام وبالمسلمين. وهو يوحي بأن هذه النزعة الاستقلالية كانت من وحي فرنسا، وكأنّما محمد علي كان دمية في يدها. وهو نفس رأي عبّاس الأول في جدّه العظيم. قال النديم في محمد علي:

ثم داخلته بعض دول الشمال وحسنت له الاستقلال ليكون حراً في إدارته ولتبقى الإمارة في ذريته فجنّد الجنود ووزع الأعلام وأثار الحرب على الشام، ورأّس على هذا النظام ولده ابراهيم الهمام فحطّم بالعساكر المصرية كتائب العساكر السلطانية، وقد تبعه الأسطول وهو ينقل مشاته وفرسانه، وطمع أن يدخل الأستانة.

وهنالك تعرّضت الدول الطامعة في دار الخلافة وعارضت أسطوله وأحلافه،

ووضعت الحرب أوزارها، وانتهت المخابرات بفرمان الإمتياز حين انضمّ الى انكلترا وانحاز. (يشير النديم إلى تدخّل الدول الأوروبية بقيادة انجلترا لإنقاذ تركيا من سيطرة مصر بعد أن وقف ابراهيم باشا على أبواب استانبول في ١٨٣٢).

«كانت هذه أول صدمة للعثمانيين وأكبر فتنة للمسلمين. فإنّه وإن استقلّ ببلاده وأسّس ملكاً لأولاده، واستحضر ما تستدعيه الحضارة حتّى كسا البلاد حسناً ونضارة، ولكنه كان أول من نبذ الطاعة وشق عصا الجماعة. ونقض عهده وإذعانه وحارب سيّده وسلطانه. وضيّق عليه المسالك وأظهر ضعفه للممالك. فقامت الثوّار من كل جانب وتوالت على الدولة المصائب، وقامت كل دولة، وصالت لها صولة، وأخذت ما تريد من الإيالات وألحقتها بالمستعمرات. وكلّما وقعت فتنة بين المسلمين، تداخلت فيها بعلّة حماية المسيحيين، حتّى اتسع الخرق على الواقع كما تشاهد في الواقع».

وفي ابراهيم باشا يقول النديم:

«وبالجملة فإنّه ذراع أبيه اليمنى وركن مجده المتين. تشهد له الحروب الشامية التركية والمعامع الوهابية النجدية بصرف النظر عن حديث: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار). فإن مؤسّس الملك لا يبالي بالنار والعار، ونحن بصدد المفاخر الدنيوية لا الدرجات الأخروية، يبعدنا عن الخوض في السيئات المشينة، كل نفس بما كسبت رهينة». (خلف الله: ١/ ص ١٢).

هذا يبيّن مدى الحيرة التي وقع فيها عبد الله النديم وكثير من العرابيين بين العقيدة القومية، مصرية كانت أو عربية، التي تدعو إلى استقلال مصر عن تركيا وإلى تمصير الحكم المصري والإدارة المصرية والجيش المصري والإقتصاد المصري وإلى تنقية اللغة كتابة وكلاماً من كل ما هو أجنبي، وكل ما يدخل تحت شعار «مصر للمصريين» و«بلاد العرب للعرب»، وبين عقيدة الجامعة الإسلامية التي كانت تدعو المصريين والعرب للولاء للدولة العثمانية وللخليفة

السلطان. وقد كانت هذه الحيرة وراء كثير من الأوهام التي جرى وراءها العرابيون حين بنوا سياستهم الثورية على التحالف مع الخليفة السلطان العثماني لنصرة حركة «مصر للمصريين» ضد عامله أو نائبه في مصر، الخديو توفيق.

يقول النديم عن وزارة شريف الأخيرة بعد مظاهرة عابدين، وقد كان البارودي فيها وزيراً للحربية:

«ثم أخذنا في التوصل إلى السلطان والتوسّل بالوزراء والأعيان. وكان سرنا الخفي وجهرنا الظاهر بسيم بك كاتب المابين والسيد الشريف ظافر. والواسطة بيننا وبين ذلك الديوان على شكري قبودان.

«ولما رأى منا السلطان حسن الإنقياد أرسل علي باشا نظامي وعلي بك فؤاد، لينظرا في الخلاف الواقع بين الخديو وعساكر المصرية وما عليه الأمّة من الميل إلى الحضرة السلطانية. فلم يتمكّنا من الإجتماع على أحد. ولا عرفا شيئاً من الجاري في البلد. حتّى زارا قصر النيل وقابلهما محمود باشا سامي باحتفال جليل. ودارت بينهما وبين طلبة باشا محاورة حال أعماله المناورة. وانتزع من فكر نظامي باشا ما به العدو وشى. حين نادت العساكر: باد شاهمز جوق يشا». (خلف الله ٣ ص ٦٦ — ٦٢).

وأقسم البارودي لمندوب السلطان «على أن جميع العساكر وأهل البلدان اتباع الملك بل وعبيد السلطان». وأن كل مراد العرابيين من حركتهم هو «منع اليد الأجنبية وإعادة السلطة العثمانية». وفي النديم أن نظامي باشا صدق هذا الكلام وعاد إلى تركيا لإبلاغه بما رأى. وفيه أن عرّابي نفسه التقى في الزقازيق بأحمد باشا راتب وكيل وزارة البحرية التركية «وحلف له على انقياد العساكر والأعيان إلى مولانا السلطان». فكتب راتب باشا للسلطان بذلك: «فتأكّد للسلطان صدق ولائنا وأن حركتنا ضدّ أعدائنا». وليس غريباً في لغة السياسة أن يلجأ العرّابيون إلى نوع من هذا الختل حتّى لا يصطدموا مباشرة بالخليفة

السلطان ، ولكن كان سذاجة منهم أن يتوهّموا أنهم قد نجحوا في تحييد السلطان بل وفي انتصاره لهم .

الخديو توفيق لم يضيّع وقتاً بل أرسل محمد ثابت باشا إلى استانبول لإبلاغ الباب العالي أن أيّام الترك في مصر قد أوشكت على النهاية : «ووسوس لهم أنا نريد استبدال السلطة التركية بتأسيس دولة عربية» . كانت كل الشواهد تدلّ على ذلك : من معركة قصر النيل الى معركة عابدين إلى معركة الميزانية التي أطاحت بوزارة شريف . وبعد ، ألم يكن هذا بالفعل مضمون الثورة العرابية ؟ فلم كانت كل هذه السذاجات العرابية التي لم تكن تنطلي على أحد لا في الدّاخل ولا في الخارج ؟

لآخر لحظة كان عرابي يقول لدرويش باشا مندوب السلطان حين طلب منه الاستقالة وتسليمه منصب وزير الحربية قبل مذبحة الاسكندرية بيومين . أي في ٨ يونيو ١٨٨٢ «أنا أحد المسلمين وعبد أمير المؤمنين . وما أخذت شرفي إلّا منه ، ولا حملت السلاح إلّا للدفاع عنه . وأحب أن أمتثل بين يديه أنا وإخواني المنسوبون اليه . ولكنّك تعلم أن قناصل الدول حضرت في بيتي وطلبت منّي أن أرفع بالأمان صوتي . فكتبت بذلك إلى الآفاق المصرية بأمر الحضرة الخديوية . فخذ عليك عُهْدَةَ حِفْظِ الأرواح كما أخذت إدارة حمل السلاح . وانشر ذلك في الجرائد العربية والتركية والإفرنجية . وأنا أتوجّه بعد ذلك للحضرة الملوكية» . وفي ١٠ يونيو حدثت مذبحة الاسكندرية وكان معناها : ما دمت قد تعهّدت بحماية الأمن العام . فأرنا كيف تحافظ على أرواح الأجانب . إن عبد الله النديم يكاد يتّهم صراحة الخديو توفيق ودرويش باشا والسير ادوارد ماليت ، قنصل انجلترا العام . بتدبير مذبحة الاسكندرية . شيء قريب ممّا حدث في حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ . ولكنّه يركّز على الخديو الذي يقول النديم إنه أراد أن يغطّي دوره الغادر مع العرّابيين بطلب النياشين لهم من سلطان تركيا .

كل هذا كان منتظراً وليس فيه جديد : أن ينحاز الباب العالي للخديو كما

انحاز الإنجليز. ولو أن عرابي ورجاله بنوا استراتيجيّتهم منذ البداية على اعتبار سلطان تركيا ونائبه في مصر، أي الخديو، شخصاً واحداً لأعادوا حساباتهم قبل أن يتشاجروا مع القيادات المدنية المتعاطفة معهم، مثل شريف باشا وعديد من أعيان البلاد. ولكنهم توهّموا أن السلطان عبد الحميد كان خليفة المسلمين قبل أن يكون سلطان تركيا ورأس الأمبراطورية العثمانية. أو لعلّهم كانوا يحاولون إيهام السلطان باعتقادهم فيما لا يعتقدون فيه، وكأنّهم أطفال كبار يتخابثون، «يسوقون الهبل على الشيطنة»، عساهم أن يتجنّبوا شرّ السلطان أو يظفروا منه ببعض التأييد. هذا الملق المحسوب، أو هذه الفهلوة، بدلاً من المواجهات الصريحة، في العادة لا تنطلي إلّا على السذّج فهي نوع من السذاجة إذا جربت مع المحتلين. وما أكثر ما كلّفت المصريين من آمال خائبة في السلم والحرب، فوجدوا أنفسهم أدوات لمن يريدون استخدامه كأداة. كان سذاجة من عرابي أو عبد الله النديم أو البارودي أو طلبة عصمت أن يتوهم أنه «خم» السلطان الداهية لمجرّد أن جيشه هتف بحياة السلطان باللغة التركية، أو أن نظامي باشا عاد إلى بلاده مقتنعاً بأن المصريين أكثر حفاظاً على مصالح تركيا إزاء أوروبا من حاكمهم التركي وبطانته التركية.

ومع ذلك فيمكن بوجه عام القول بأن هناك جناحاً من العرابيين كان بالفعل صادقاً في اعتقاده خطأ بأن الخليفة السلطان كان خليفة قبل أن يكون سلطاناً، وبالتالي كان أشد غيرة على مصالح المسلمين منه على مصالح الأتراك. وهو أيضاً نوع من البراءة أو السذاجة السياسية التي كثيراً ما يقع فيها أصحاب المبادىء والمثل العليا، فيتعاملون مع الواقع، لا على أساس «الريالپوتيك» ولكن على أساس ما ينبغي أن يكون.

فأي نوع من الرجال كان عبد الله النديم؟

هذا «الموجز» في تاريخ مصر، الذي يسميه الدكتور محمد أحمد خلف الله «المذكرات السياسية» يحسن أن نسمّيه «تاريخ مصر في هذا العصر»، وهو عبارة

عن عرض تحليلي موجز في صورة رسالة إلى عرابي باشا لتعاقب النظم السياسية في مصر منذ محمد علي حتّى الإحتلال البريطاني. والنديم قد كتبه كما يقول موجّهاً إلى عرابي وصحبه المنفيين في سيلان. بقصد اطلاعه واطلاعهم على (١) مجرى الأمور في عصره حتّى يعرفوا حالة مصر وما ينتظرهم عند عودتهم (٢) رأيه فيما كان ويكون حتّى يتداركوا أخطاء الماضي. (٣) تثبيت قلوبهم في المنفى حتى يستأنفوا كفاحهم عند عودتهم من المنفى:

«وبعد فهذا كتاب من لا حول له ولا قوة. ولا عضد إلّا مظهر الرسالة والنبوة. عبد الله النديم رجال الصدق. وخديم أهل الحق. إلى بسيط الفضل الذي تركبت منه محاسن الصفات. وعنصر المجد الذي تكوّنت منه الكمالات. الشريف الحسيب النسيب أحمد باشا عرابي. بل إلى بقية الأمراء القادة، بل الأمجاد السادة. إخوان الصفا ورجال الوفا. أخاطبهم بماجريات أمور ومكنون صدور، وحقائق أظهرتها الأيّام ظهور أعلام على الأعلام الخ..».

هذه الرسالة التي تتّخذ شكل النبذة التاريخية لا شكّ كتبت في زمن اختفاء عبد الله النديم بعد انتهاء الثورة العرّابية وقبل تولّي عبّاس الثاني ملك مصر، فهي لا تشير إليه ولا إلى عهده. والأرجح أنها كتبت في فترة اختبائه عند الهمشري، لأنّ فيها طابع النضالية مع الاستقرار النفسي، أي بين ١٨٨٣ و١٨٨٦، قبل أن يشتد تشريد النديم وتغيير مخابئه. وظاهر الأمر أنها لم تكن مجرّد رسالة بمعنى «خطاب»، وإنما كانت أيضاً رسالة بمعنى «منشور» ينسخ ويتداول بين الناس ليقوى عزائمهم في كفاحهم المرتقب ضدّ الإنجليز. فهو يتحدّث وكأنّ عرّابي وصحبه لا بدّ عائدون لقيادة الثورة من جديد. والرسالة مكوّنة من ٨٢ صفحة وأكثر ما فيها وقائع يعرفه عرّابي أكثر ممّا يعرفه عبد الله النديم. فعرّابي ليس بحاجة إلى تبصير بها. وهو يختم هذا الكتيب بقوله لعرابي:

«فيا ابن الحسين ويا قرّة العين. لك العذر فقد بعت نفسك لله وأبليت في الجهاد بلاء حسناً. وأظهرت الحمية والغيرة وهديت الضال بعد الحيرة، فطار

صيتك في الممالك ، وفتحت لسيرتك المسالك . ولكنّك كنت في بلاد أمراؤها ذئاب وأهلها أحزاب ، كل حزب يميل إلى دولة ولا يحب لك تلك الصولة . فباعوك بثمن بخس ودراهم معدودة ... وما باعوك بل باعوا الدين والأعراض ، ولا سلموك وإنما سلّموا البلاد والرياض .. » .

وهنا يعزى النديم عرّابي بأنه ليس أول من هُزِم ، فقد هزم من قبله أعاظم الملوك والخلفاء والأكاسرة والقياصرة . وهنا تبرز عظمة عبد الله النديم الحقيقية : كلّا إن الثورة العرّابية لم تنته بعد . الثورة مستمرّة ، وكل ما مضى إنّما هو مجرّد تجارب يتعلّم منها المجاهدون العظات والدروس والشعب المصري ينضج على المحن والنّصرات لا ريب فيه :

« فأمامك مستقبل أنت عصامه يجمع فريقاً أنت إمامه . وادرس أحوال مصر في المدرسة التي أسّستها ، واحفظ تاريخ الأمة التي أسستها . فما كنّا فيه كانت مدرسة ابتدائية ، ونحن الآن في التجهيزية ، وسندخل إن شاء الله المدرسة العليا يوم تنادى لك الدنيا » .

وهناك خمس رسائل قصيرة كتبها النديم إلى عرابي يبلغه في إحداها بإصرار رياض باشا على إعدام زعماء الثورة العرابية بدلاً من نفيهم : « فطلب منه اللورد دوفرين الدليل ، فقال هذا حكم شرعنا الجليل ، فقال دوفرين النص الشرعي مسلم ، ولكن يقتل مع عرابي الخديوي والسلطان المعظم ، فإن الحرب قامت باتفاق الثلاثة عليها وحكمهم حشد الجند إليها . فوجم رياض باشا ولم يبد اعتراض . فقال له اللورد : أنت لا تصلح للوزارة وإنما تصلح للجزارة » « فقدّم استعفاه بأمر دوفرين لا برغبته » . وربما كان هذا من فولكلور العرابيين أو من الدعاية الإنجلزية لتهدئة الخواطر المكلومة بعد النهاية الحزينة ولإثبات أنهم أشد عدلاً ورحمة بأبناء البلاد من حكّامها . على كل حال نحن نعرف أن الإنجليز أمروا الخديو توفيق بأن يخفّف أحكام إعدام العرابيين إلى النفي المؤبّد بعد قراءتها مباشرة لأنهم اعتبروا أنفسهم المسئولين عن قمع الثورة العرابية وليس الخديو ، وكانوا فيما بينهم يعترفون بأنها كانت ثورة وطنية

وعصياناً مشروعاً ويشبهونها بثورة كرومويل على شارل الأول ، ويعتقدون أنه كان من المحتّم أن تنجح الثورة لولا تدخّلهم لحماية مصالحهم الدولية .

وأحد هذه الخطابات يشير إلى الكوليرا التي انتشرت في مصر سنة ١٨٨٣ ، وإلى ثورة المهدي وحملة هيكس في كردفان في ١٨٨٣ وحرائق القرى ، وكأنّها من الضربات العشر نزلت بالمصريين لتنكرهم لعرابي . فالخطاب إذن مكتوب بعد هذا التاريخ . والخطاب الأول متشائم يصف لعرابي خسّة الخونة ، سلطان باشا ، وعلي بك يوسف ، والفقي عمدة كمشيش ، وأحمد عبد الغفار عمدة تلا ، والتنكيل بالوطنيين ، وانقلاب الناس على العرابيين بعد هزيمتهم ، وهي تشبه أن تكون أصداء من تحليلات « الخواجة » (نينيه ؟) للنديم في السنة الأولى من اختفائه عند الهمشري .

أما الخطاب الثالث فهو مليء بالتفاؤل وتصوير تحول الرأي العام نحو عرابي : « عندما رأوا فساد أحوالهم وانعكاس آمالهم . فهم أشد شوقاً إليك ممّن كانوا يجتمعون عليك » « فذكرك في الألسن ورسمك في الأعيان . فاسجد لله تعالى شكراً على ما أعطاك من النعم ودفع عنك وعن حزبك النقم » . حتّى « المذبذبون » تعلّقوا بعرابي وكأنه « المخلص » المنتظر . ويبدو أن سنوات من الإحتلال البريطاني كانت كافية لتجديد الأمل في الإفراج عن عرابي . وربما لعبت أدوات فرنسا وتركيا في الصحافة والسياسة دوراً في تغذية هذه الآمال الوطنية بسبب تسويف انجلترا في الجلاء عن مصر .

أما الخطابان الرابع والخامس فيدوران حول ما ترامى في مصر من اشتداد الخلافات والشجار بين الزعماء العرّابيين في المنفى . إذ يبدو أن طول النفي أتلف أعصابهم ، فذهبوا يحملون عرابي تبعة الهزيمة . والنديم يناشد عرابي أن يصبر على زملائه لأنه السيد بينهم وعليه تكاليف السيادة : « ولا يقال إنك واحد منهم تحمل اللوم عنهم ، فإنّك في الغربة أشهر منك في ديارك وفي منفاك أعز منك بين أنظارك ، تزورك الملوك ويتبرك بك المملوك والسائحون يركبون الأخطار لينظروك

نظر الكرامة ويهنئوك بالسلامة . وكتب الملوك متتابعة إليك ورسائل الأمراء واردة عليك. فإذا قست حالك بحالهم ظلمتهم . وإذا انحرفت بانحرافهم أبرمتهم . وإن لاينتهم ربحتهم ، وإن جادلتهم خسرتهم». ويبدو أن اللجاج اشتدّ بين الزعماء المنفيين ، لأن نبرة النديم ترتفع في الخطاب الخامس فيقول : «فارجعوا إلى الإخاء الحق والتزموا في المودّة الصدق . ولا تسوِّدوا وجوهنا بين أهل مصر . ولا تخجلونا أمام نبهاء العصر».

●

(٥)

يقول عبد الله النديم في مذكّراته السياسية إن أول صلة له بالعرابيين بدأت بعد عاصفة قصر النيل (فبراير ١٨٨١). أما قبل ذلك فقد كان في الاسكندرية بعد طوافه الأول في الأرياف مدّاحاً هجّاء للعمد والوجهاء بأزجاله الشعبية. وفي الاسكندرية أنشأ الجمعية الخيرية الإسلامية قبيل خلع اسماعيل. أي في أوائل ١٨٧٩، قيل على أنقاض جمعية «مصر الفتاة». وبدأ حياته المسرحية والأدبية والصحفية: «كنت أنظر أعمال الحزب العسكري من بعيد. وهو ينظر لي بنظر حديد، حتّى ظهرت باكورة عملهم الجليل ووقعت حادثة قصر النيل. وانفتح لهم باب النور وخرجوا من الخفاء الى الظهور». فالقادة العسكريون كانوا كما يروي النديم أشبه شيء بجمعية سرية قبل فبراير ١٨٨١.

ويقول عبد الله النديم إنه أيّام اسماعيل كان دائم التفكير والكلام في ظلم الحكّام واختلال الأحوال. وإنه حاول تجنيد الأعيان في حركة مقاومة. ولكنّه وجدهم يفزعون من التحدي: «فلم أجد طريقاً لتنبيه الوجهاء والأمراء إلّا بعصبية أكوّنها من الفقراء. فأخذت في تأسيس الجمعية الإسلامية بموطني العزيز اسكندرية». وأنشأ لها المدرسة، وألّف المسرحيّات. ثم أنشأ للجمعية فروعاً في دمنهور وميت غمر ودمياط والمنصورة. وكان في هذه المرحلة يعمل تحت رعاية الخديو توفيق الذي افتتح الجمعية ورياض باشا الذي أمدها بالتبرعات ثم بإعانة من ديوان المدارس

(وزارة التعليم) ، قدرها مائتا جنيه سنوياً . كذلك كان النديم يحضّ الأقباط على إنشاء جمعيات خيرية مماثلة. ولعلّ هذه كانت أول تجارب مصرية في النوادي السياسية . (لاحظ أن هذه هي نفس فترة تعاون الشيخ محمد عبده مع الخديو توفيق والطاغية رياض باشا ، ١٨٧٩ و١٨٨٠ حتّى الإطاحة بوزارة رياض في واقعة عابدين في سبتمبر ١٨٨١ ، وهي فترة رياسة محمد عبده للوقائع المصرية ، وتصويره رياض باشا في صورة « المستبد العادل » المنوط به انقاذ البلاد ، ودفاعه عن ضرورة تكميم الصحافة بعد صدور قانون المطبوعات الشهير في ١٨٨١ . ومن هذا نستخلص أن الخديو توفيق ورياض باشا ، حتّى قبيل خلع اسماعيل ، كانا يعملان على استقطاب المثقّفين المصريين والأقلام المؤثرة في الرأي العام . وقد مكّن ذلك الخديو توفيق من نفي جمال الدين الأفغاني من مصر في أغسطس ١٨٧٩ بمجرّد تولّيه العرش دون أن يظهر أي احتجاج من جانب المثقّفين المصريين من تلاميذ الأفغاني.

على كل فإن انتقاض عبد الله النديم على توفيق ورياض بدأ في فبراير ١٨٨١ بعد حركة عرابي الأولى في قصر النيل . فبدأ رياض يتشكك في بواطن النديم ودعوته في الاسكندرية وغيرها ، ومن كثرة الدسائس حوله في الجمعية الخيرية أدرك النديم أن أيّامه فيها معدودة : « ففطنت لهذه الدسيسة ولاينت الجمع ورئيسه ، حتّى اجتمعت برياض باشا في مصر وقد أضمر لي الأضرّ فنافقته ونافقني ، وجاذبته الحديث فوافقني ، حتّى أخذت منه إذناً بجريدة التنكيت والتبكيت وما أردت إلّا التبكيت . وقصدت أن تكون لساني إذا تركت الجمعية ليكون لي في كل بلد محافل خطابية » . بلغة اليوم إن عبد الله النديم قصد نقد العهد تحت ستار من الدعابة والتهريج.

والذي يلفت النظر هو رأي عبد الله النديم في جمال الدين الأفغاني ودوره في قيادة الفكر المصري خلال هذه الفترة ، فهذا الرأي مزيج من الإعجاب والتحفظات . والغريب أن رأي عبد الله النديم في الأفغاني يطابق ما ورد في حيثيات نفيه التي أصدرها الخديو توفيق ، فقرار النفي يتهم الأفغاني بنشر الزيغ الديني والأفكار الإلحادية وما فيه فساد الدين والدنيا . قال النديم :

«وقد سبقني إلى تشجيع الشيخ محمد جمال الدين ، فإنّه ألّف حزباً من الشبّان وجمع إليه بعضاً من الأعيان ، وبثّ فيهم روح الغيرة الوطنية ، وملأ آذانهم بالمفاخر الشرقية ، فنبغ بحثّه أذكياء ونبلاء ، وأنفع بعلومه أساتذة فضلاء. غير أنه كان يستعمل وجهة خصوصية ، ويؤمل رفعة ذاتية ، ومزج بالإعتقاد ما وجّه إليه الإنتقاد ، ثم عدل بهم عن أنديته الأدبية إلى المحافل الماسونية ، فحقد عليه البعض ولكنّه لزم الغض.

«ثم اشتهر بعض تلامذته بفساد العقيدة ومعارضة الدين الشديدة إما بخطأ الفهم أو التلقين ، فانحرف عنه كثير من المؤمنين.

«ولمّا آل الأمر إلى الخديو توفيق باشا وترأّس رياض باشا كان أول ما بدأ به العمل مصادرة هذا الرجل. ورماه بفساد الدين وجعله من كبار الملحدين ، وأرسل إليه من تبعه واقتفاه ، ثم قبض عليه ونفاه.

«ومع ما اعترى جمال الدين من النحوس فإنّه أثّر في كثير من النفوس. ولو حافظ على العقيدة ومشى في الناس بسيرة حميدة ، ونشر دعوته في البلاد بما له من الاستعداد ، لأتى بكل غريب وقلب الحكومة في عهد قريب». (محمد أحمد خلف الله ص ٥٢).

فعبد الله النديم فيما يبدو كان يصدّق ما كانت الحكومة تشيعه عن جمال الدين الأفغاني من فساد العقيدة ، وقد أضاف إلى ذلك تهمة الإنتهازية وحب الأنا أو المجد الشخصي في مسلك الأفغاني. ويبدو أن ذاكرة النديم خانته في الكلام عن نفي الأفغاني. فهو ينسبه إلى وزارة رياض باشا ، ولكن الحقيقة أن الأفغاني نفى في أغسطس ١٨٧٩ ، قبل استقالة شريف وتولّي رياض في سبتمبر ١٨٧٩ بسبب رفض توفيق التصديق على دستور شريف.

أما رأي النديم في يعقوب صنوع فمجمل في قوله :

«وممن اجتمع بالشيخ جمال الدين فساعده الإخوان وأعانوه السنيور جيمس سانوه . فنشر جريدته اليومية بعبارة عامية . وهي وإن كانت باسمه وأوردها برسمه ، ولكنّها كانت تحرّر بأقلام أفاضل الرجال من تلامذة الشيخ جمال . وبعد ظهورها بشهرين محا منها الخديو اسماعيل الأثر والعين . وسافر جيمس إلى باريس وساعده المصريون بالأنفس والنفيس . إلّا أنه ترك المشرب العميم وجعلها لسان البرنس عبد الحليم . فانتقلت من الصورة الظاهرية الى السرية الخفية» .

أما بقية حلقة الأفغاني التي يذكرها عبد الله النديم في مذكراته السياسية ، فقد كانوا ابراهيم أفندي على اللقاني ، «صحيح المباني والمعاني» ، الذي فتح جريدة «مرآة الشرق» بالإتفاق مع الأفغاني : «فكانت أول جريدة مصرية بعد الجريدة الرسمية ، لم يسبقه إلى ذلك الفعل الجميل إلّا محمد أفندي أبو السعود بجريدة «وادي النيل» . وقد أغلق اسماعيل «مرأة الشرق» لشدّة تطاولها عليه . وهناك أيضاً أديب أفندي اسحاق الذي رآه الأفغاني فقير الحال فساعده بنفسه وماله وفتح له جريدة مصر لسان حاله» . وعندما انتقل أديب اسحق إلى الاسكندرية عاونه عبد الله النديم في تحرير جريدتيه «مصر» و«التجارة» اللتين ألغاهما رياض لتشيعهما لشريف بعد نفي الأفغاني . وكذلك عاون النديم سليم نقاش في تحرير «المحروسة» و«العصر الجديد» ، ولكن دون توقيع حتّى يسلم من غضب رياض باشا .

فماذا كانت دعوة عبد الله النديم فيما قبل الثورة العرّابية وخلالها وفيما بعدها؟ لم تكن هذه الدعوة تخرج عن المعاني الآتية :

(١) التنديد بالنفوذ الأوروبي أيّام اسماعيل والإحتلال البريطاني أيّام توفيق : «إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلداً شرقياً باسم الاستيلاء ، وإنّما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية وتنادي أول دخولها أنها لا تتعرض للدين ولا للعوائد ، ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئاً فشيئاً ، فلا تقدم على العمل ، بل تفعل الشيء على قبيل التجربة ، فإن نفذ فقد مضى ، وإن عورضت فيه الْتَزَمَتْ التأويل» .

والمحافظون من أمثال عبد الله النديم. بسبب فرط حساسيتهم الدينية. يتصوّرون دائماً أن هناك مؤامرة استعمارية في العالم المسيحي لنسف الدين الإسلامي. ولكن تاريخ الاستعمار يدلّ على غير ذلك. فمنذ أن سعى الاسكندر الأكبر إلى معبد سيوة ليتلقى شرعيته من آمون إلى أن أعلن بونابرت للمصريين حبّه للإسلام وعداوته لبابوية روما، تتكرّر شواهد التاريخ على أن الاستعمار كان دائماً يحاول استغلال الدين القومي ورجاله في المستعمرات المتحضّرة لقضاء مآربه، لما للدين من سلطان على الجماهير. ولا يحاول إضعاف الدين القومي أو تصدير دينه إلى المستعمرات المتحضّرة.

إنّما كان الإستعمار الأوروبي يعمد إلى نشر المسيحية بالتبشير بين الشعوب والقبائل الوثنية التي لم تتبلور فيها الشخصية القومية. وتاريخ انجلترا في الهند بين الهندوس والمسلمين، وفي مصر بين المسلمين والأقباط من جهة، وتاريخ انجلترا في افريقيا شاهد على ذلك من جهة أخرى.

وليس للاستعمار منطق ثابت في موقفه من المذاهب الدينية، فهو يؤيّد المذاهب الجامدة والرجعية في الدين إن كان هذا يخدم أغراضه، كما كان يفعل أيّام عبّاس الأول وأواخر عهد عبّاس الثاني وأيّام الملك فؤاد والملك فاروق في مصر، فيعقد التحالفات مع أقصى اليمين الديني. وهو نادراً ما يؤيّد التطور والإجتهاد في الدين إن كان هذا يخدم أغراضه، كما كان يفعل أيّام الشيخ محمد عبده ليناوىء تجمعات الخلافة العثمانية في مصر. وهو موقف المتفرّج حين لا تكون له مصلحة واضحة، وهو في جميع الأحوال يحاول استغلال الصراعات الدينية والمذهبية والطائفية كلّما وجد إلى ذلك سبيلاً.

والإنجليز في مصر منذ بداية الإحتلال لم يحاولوا بالتبشير صرف المسلمين إلى المسيحية وإنّما حاولوا تحويل الأقباط الأورثوذكس إلى المذاهب البروتستانتينية المختلفة ليكسبوا ولاء الأقباط الديني ثم السياسي، وقد فشلوا في ذلك بسبب مقاومة الكنيسة القومية. كذلك حاول بعض الأقباط المدنيين بقيادة بطرس باشا غالي

السيطرة على الكنيسة والأديرة عن طريق إنشاء المجلس المللي باسم الديمقراطيّة والإصلاح الديني ، بقصد احتواء الكنيسة القبطية التي أيّدت الثورة العرابية ، ولكن المحاولة باءت بالفشل .

والنديم لا يندّد بالاستعمار الأوروبي ، وإنما يندّد بأعوان الاستعمار الأوروبي وأدواته داخل الأمة ، فهم الذين يوطئون للسيطرة الأوروبية مادياً ومعنوياً . وهو يتهكّم على الأوروبيين وعلى أعوانهم معاً في قوله :

«أم هم الذين قالوا للمصريين سننفق ملايين في المقاولات والأعمال الهندسية من غير أن نسأل عمّا نفعل فيها ، فإيّاكم والسؤال عن مبالغ ستكونون عبيداً مكلّفين بسدادها إلى روتشيلد وغيره ؟ أم هم الذين أعطوا الإلتزامات الوابورية والأرضية ، ووسعوا نطاق المعاهدات الى أن ضيعوا كل عمل مصري؟ ... أم هم الذين أبعدوا المصريين عن الخدمة ، وحشروا الغرباء في المصالح حتّى أصبح ألوف المصريين لا يجدون القوت ولا يعرفون لاستخدامهم مرّة ثانية سبيلاً ؟ أم هم الذين قلّلوا من تلامذة المصريين في مدارسهم وأكثروا من استخدام الأجانب فيها وتدرجوا لإماتة لغتهم الوطنية بعرض المكافآت لمن ينبغ في الإنجليزية لتنسى لغة القرآن فينسى بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا كما يصرّحون بذلك في مجالسهم وأندية شوارهم ؟ لا والله ، ما نالوا أملاً ولا قارفوا عملاً ولا أذلّوا رجلاً ولا خرجوا بيتاً ولا هتكوا حرمة إلّا بالمصريين» . («الأستاذ» ، العدد ٢٢ في ١٧ يناير ١٨٩٣ ، ص ٥١٤ — ٥٢٠ ، مقال : «لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا») .

وهذا المنطق الأصم الذي يستخدمه النديم لا يترك مجالاً للحوار لأنه يخلط دعاة المدنية والعمران ، والتجديد والتواصل الثقافي والحضاري بلصوص المال العام وسفهاء الإدارة وأجراء الإستعمار . وهو تعبير عن عجز أكثر العرّابيين عن فهم تجربة اسماعيل وعن تحديد ماهية العلاقة بين مصر والحضارة الأوروبية .

(٢) الدفاع عن الفقراء بصفة عامة والفلّاحين بصفة خاصة . فهو يخاطب

الذوات والأعيان في عصره من أمراء وباشاوات وبكوات ، وأغلبهم من الترك والجركس المتمصرين أو المصريين المستتركين الذين اشتهروا باحتقارهم للفلاح واستغلالهم إيّاه :

«تعال فانظر إلى سلّم رفعتك ، ومعدن حياتك ونبع ثروتك ، أخيك — استغفر الله — خادمك الفلّاح ، أنظر إلى ثوبه المهلهل ، ولبدته التي لا تستر يافوخه ، ورغيفه الذي لا تكسره قوّتك ، ومِشَّه الذي تعاف النظر إليه ، وأرقبه وهو يسقي الزرع ، والطين إلى فخذيه ، والشمس تشوي وجهه ، ويقطع يومه في عذاب وعمل .. وهو صاحب الفضل عليك ، وأنت لا تنظره إلّا بعين المقت ، ولا تعامله إلّا بيد الإهانة ولسان السبّ ، مستقبحاً صورة عُنْوِنَتْ بفلاح» .

وجذور عبد الله النديم الشعبية ومعايشته للفقراء جعلته يحسّ بمشاكلهم ويتناولها بقلمه . وكان أحد هذه المشاكل مثلاً ما تخلف عن قانون الخديوي اسماعيل بإلغاء الرق ، فقد تحوّلت به طبقة كبيرة من العبيد والجواري إلى خدم في المنازل لا يملك عليهم مالك حق الرقبة . ولكن التغيير لم يصلح حالهم وإنما جاءهم بمشاكل جديدة منها «التلطم» في البيوت ومنها البطالة . ففي «الأستاذ» (العدد ٤ بتاريخ ١٣ سبتمبر ١٨٩٢ ص ٩٠ — ٩٣) ، حوار بين سعيد وبخيتة يتشاكيان فيه البطالة :

بخيتة : أنا عارفة يا خويه يا ريت فضلنا عند أسيادنا ، كنّا قاعدين مبسوطين ناكل ونشرب ونكسي أربعة وعشرين قيراط .

سعيد : لكن ياختي كنّا عبيد مذلولين ، وكانوا أسيادنا يضربونا ويعذّبونا ، وأما دلوقت بقينا أحرار ، وزينا زي أسيادنا ، جاتهم داهية يا ما عملوا فينا .

ويبدو أن حق الرقبة كان أصلاً في حالات كثيرة بيد الجلّاب الذي يؤجر العبيد لغير القادرين على شرائهم ، فكانوا ينتقلون للخدمة بين البيوت . فالحال لم يتغيّر كثيراً . لأن بخيته تقول : «يعني يا خويه كنّا كل يوم عند سيد ، وإحنا دلوقت ما حنا كل يوم عند سيد . الواحدة ولا الواحد منا يخدم عند دا جمعة وعند التاني شهر ،

ودایر من بیت البیه لبیت الشیخ لبیت الأفندي لبیت الخواجة. یعني الإنسان دایر ملطمة، وكمان بیرضی بالأمور اللي ما یصحّش الكلام فیها، ودا كلّه من الغلب».

والحل؟ الحل عند سعید شبیه بالإصلاح الزراعي :

سعید : والله كلامك صحیح. لو كانت الحكومة بدل ما تسیبنا بطالین تجمعنا وتعطینا أراضي بور من الأراضي المیریة في بریة بلقاس وسیدي غازي والمندورة وأراضي البحیرة الواسعة، وتعطینا مواشي وآلات تتمنهم علینا، ولما یطلع المحصول نسدّد المطلوب شيء فشيء، كانت تحیی بنا أراضي كثیر، وتحیي أنفس كثیر... الخ.

حل طموح ولكنّه ساذج. فبعد مائة عام جرَّبه عبد الناصر مع الفلّاحین ویجرّبه السادات مع خریجي الجامعات دون ضمان للنتائج. وما كان بالأمس مطمح العبید أصبح الیوم أمل المهندسین الزراعیین.

(٣) الدفاع عن المصریین والعرب في مواجهة الترك والجركس. وفي «مذكرات عبد الله الندیم» السیاسیة «إن تحیّز الخدیو اسماعیل للترك والجركس هو الذي ألهب دعوة مصر للمصریین على غیر إرادة منه «باختصاصه أبناء جلدته... وإبعاده رجال مسقط رأسه» في حین كان سعید باشا أول من أذكاها عامداً متعمداً لیستعین بالمصریین على الباب العالي. فاسماعیل هو الذي «أسّس النفرة بین الأجناس وأحدث الأحزاب في إظهار الإلتباس»، حتّى حدثت الوقعة بین عرابي وخسرو باشا في العباسیة، حین جمع خسرو الألایات لإلقاء بعض تعلیماته دون مراعاة للأدب و«اختصّ السید عرابي من بیع الجمع وخاطبه بألفاظ شنیعة وعبارات فظیعة. وسبّ العرب وآباءهم والفلّاحین وأبناءهم.. وختم تلك الشتائم القباح بقوله: (سكتر فلاح). فاشتعلت في السید عرابي نار الحمیة، وغضب لِسَبِّ الآباء والجنسیة، وقال له: إنّ الفلّاح اسم قبیح عندك ولولاه ما رأیت سعدك. فإنّه سیّدك الذي ربّاك بنعمته، ومولاك الذي أعتقك بمنتجه، فهو الحرّ

وأنت الرقيق ، وهو السيد وأنت العتيق . ثم ختم كلامه بعبارة شديدة في التوبيخ لا يناسب ذكرها في التاريخ» .

وبالطبع لم يقل عرّابي كل هذا السجع ، وإنّما سبّ خسرو باشا كما سبه خسرو باشا ، وربما قال شيئاً مثل «الفلّاح سيدك» ، فاعتبر هذا بمثابة قوله إن الفلّاح سيد التركي . وحوكم عرابي وأبعد عن الخدمة ولكن اسماعيل باشا المفتّش توسّط له حتّى أعيد لأورطة مصلحة السجون . وظلّ عرّابي ست عشرة سنة طول حكم اسماعيل في رتبة القائمقام التي بلغها أيّام سعيد حين كان عمره ٢٤ سنة (!) . فاضطهاد الضباط المصريين بدأ أيّام اسماعيل بحسب كلام العرابيين الذين كانوا يمقتون عهده ، وكان هذا بداية الفتنة بين الترك والجراكسة في جانب والمصريين في جانب آخر ، ممّا أدّى إلى الثورة العرابية أيّام توفيق .

ولكن من يقرأ كتاب كلوت بك «لمحة عامة عن تاريخ مصر» المكتوب في ١٨٤٠ ، يعرف أن هذا التمييز يرجع إلى عصر محمد علي . فقد ذكر كلوت بك أن محمد علي رغم اهتمامه بتربية كوادر من الضبّاط المصريين لم يسمح بترقيتهم إلى أعلى من رتبة القائمقام لما لاحظه فيهم من ميل إلى «الشغب» عندما يبلغوا المناصب العليا ، وهو يقصد ميلهم إلى «الثورة» ، وربما الدعوة لتمصير الجيش المصري بل والحكم المصري . فالمشكلة إذن قديمة ، وقد تفجّرت في عهد توفيق حين بلغ المصريون سن الرشد القومي . (بهذه المناسبة كان اسماعيل يسمّي الترك والجركس الثماردة ويسمي المصريين الفراعنة ، هكذا يقول عبد الله النديم) .

(٤) مهاجمة التفرنج أو تقليد الأوروبيين في اللغة والسلوك والمعتقدات . وهو موضوع من الموضوعات الأثيرة عند عبد الله النديم ، ونجده أيضاً كثير التردّد في الأفغاني الذي كان يندّد بسراة المصريين الذين كانوا يبدّدون ثروة الأمّة على فاخر الأثاث والثياب والحلي والرياش المستوردة من أوروبا . وقد امتدّت هذه الحملة أيضاً إلى حملة على الأفكار المستوردة وعلى المصطلحات العلمية وألفاظ الحضارة .

وفي النديم أن الأوروبيين هم الذين نشروا الخمر والميسر والدعارة والربا في مصر ليستولوا على أموال المصريين . وأن تقليد الأوربيين مرادف للإنحلال الخلقي والإجتماعي . ففي العدد ٥ من «التنكيت والتبكيت» (١٠ يوليو ١٨٨١) يقول النديم في الحض على التعليم أنه المنقذ من المباهاة الجوفاء بالآباء والأجداد والمنقذ من العبودية :

«ومن لي بتفهيم من يقول : كان أبي السيد الماجد ، ثم هو على الطبع البارد الجامد . . .

فدع ما شئت من عم وخال وجدّ عن عيون الفقر حال
وحصّل إن أردت العز يوماً علوماً ضوؤها نور المعالي . .

«أقول قولي هذا وأنا على يقين من أن الجهل استعبدنا . وطردنا عن التقدّم وأبعدنا ، وأكثر فينا الآمال ، وأوقعنا في سوء الأعمال ، فصرنا أضحوكة بين الأنام ، ولعبة بيد الطغام . وما أسمع إلّا سوف ندرك من تقدم ، ونُنْقذ من تَنَدّم ، وسنعمل عمل المتمدنين ، حتّى نسبق المتقدّمين . ثم ما أرى إلّا المُزاحمة على الأُبهة والظهور ، والمسابقة الى ما يقصم الظهور . . . فإن الطباع جبلت على التقليد ، وطبعت على عدم التقييد ، خصوصاً والغرب يصيدنا بالملاهي . مادًّا نظره إلى التناهي ، ونحن نمدّه بما يقوي ثروته ، ويؤيّد سطوته . . .» .

هذه النظرة الى الغرب ، على أنه «يصيدنا بالملاهي» ولعب الحضارة ليستنزف ثروتنا ، وليس أكثر من ذلك ، هي في حقيقتها تعبير عن الرفض الپيوريتاني للقيم الجمالية في أيّة حضارة وعن الدعوة الپيوريتانية للفضائل الاقتصادية التي تميّزت بها الطبقات المتوسطة الصغيرة في كافة بلاد العالم ، وهي تفسّر لنا عجز شرائح كبيرة من العرابيين وأتباع الحزب الوطني عن فهم الفلسفة الإجتماعية التي استندت إليها فكرة التقدّم في عصر اسماعيل ، واعتبار الإهتمام بالفنون والآداب الرفيعة ذاتها ترفاً يبدّد

مال الأمّة ويشيع فيها الإنحلال . بل اعتبار كل علم أو فكر أو جهد نظري لا يعود على الفرد أو المجتمع بعائد مادّي مباشر عاجل ناجز مضيعة للوقت ومدعاة للإنهيار .

ومن يتأمّل الصورة التي رسمها النديم في أحد أزجاله يتصوّر أن الشعب المصري كان كلّه يترنّح من السكر طوال عصر اسماعيل وتوفيق :

رأيت جماعة في قاعة — تلك الساعة
جملة شيوخ ويا شبّان
شوفوا الخمرجي صبح صايم — من غير لايم
وأنتم صبحتم في عصيان
قولوا عن الخمرة يا ناس — وارموا الكاس
وارجو من الله الإحسان
وشمروا عن ساعد الجد — وامشوا جد
وطهروا الثوب والأبدان
صلّوا وصوموا يا أسيادنا — مثل أجدادنا
واستغفروا المولى الديّان
ضحكت على عقولنا الخواجات — والدين مات
والكل متهاون غفلان
اللّي يقلد أوروبّي — في دي الشرب
ما يقلده في حب الأوطان
عجب عجب حتّى التخريف — وصل الريف
والخمر تشرب ع الكيمان
نلقى العمد قبل الامساك — شربوا الكنياك
فانظر صيام من بات سكران

باعوا الفدادين للأروام
بالأوهام
وأصبح الوطني غلبان

من بعد ما كان دوّارُه
قدّام داره
صبح يخاف يلقى الضيفان

كان الخواجة خدامه
في أيّامه
والآن بيرعاله الخرفان

والبيه صبح باع الألماس
في حب الكاس
والبيت وساعته والغيطان

أما الأفندي بسلامته
قول يا ندامته
صبح يشبّح م الإخوان

وابن البلد دا ما تنساهشي
لما تمشي
تلقاه من البيرة عميان

اسأل بتي جورجي ويني
مش تسألني
تلقى الفلوس راحت اليونان
تلقى الفلوس في إيطاليا
أو ألمانيا
وإلا فرنسا يا نعسان

اللي يشوف صرف أموالنا
في أهوالنا
يقول بلادنا مارستان

كانت بلادنا كالجنّة
لأهل الرنّه
صبحت لأهليها لومان

يا ميت خسارة وندامه
والله غرامه
نبيع بكاس خمره الأوطان

هذا الزجل المنشور في آخر كتاب «كان ويكون» ص ١٧ — ٢٠ ، في ملاحق «الأستاذ» هو مجرّد تنويع على الزجل المنشور في «التنكيت والتبكيت» ، عدد ٩ بتاريخ ٧ أغسطس ١٨٨١ ، ص ١٤٩ — ١٥١ ، أي قبل «الأستاذ» بإحدى عشرة سنة ، وفيه إدانة لتشبه المصريين بالخواجات في شرب الخمر وفي الأزياء ، وضياع ثروة البلاد على السلع الاستهلاكية المستوردة :

أهل البنوكا والأطيان — صاروا على الأعيان أعيان
وابن البلد ماشي عريان — ممعاه ولاحق الدخان
شُرُمْ بُرُمْ حالي غلبان

يا ما نصحتك يا بنجر — وقلت لك أوعا يا بعجر
فضلت تسكر وتفنجر — لما صبح بيتك خربان
شرم برم حالي غلبان

الحق عندك يا أخويه — يللي طليت وشك بويه
ولبست سروال أبو أُوَيَهْ — ومضيت تقلد لي النسوان
شرم برم حالي غلبان

بعنا العمايم بالطربوش — والعرى بالتوب المنقوش
ضبحت بلادنا للمغشوش — مورد وصانعها ظمآن
شرم برم حالي غلبان

والأغلب أن هذه صور كاريكاتورية لمختلف طبقات الشعب وهي مقبلة على تقليد الأفرنج فيما كان النديم يسميه «الداء الإفرنجي» وهي تورية في التعبير . لأن مرض «السفلس» أي «الزهري» كان يسمّى «الداء الأفرنجي» . ويلاحظ أن هذه الحملة المكثّفة على الخمور وعلى الأزياء الأوربية وعلى الأنماط الأوربية في السلوك والاستهلاك . ونسبة الإنحلال الخلقي ولاسيما الدعارة والقمار والعادات الأوروبية ، كانت أشبه شيء «بلايت موتيف» متكرّر عبر القرن التالي في صحافة

الحزب الوطني ومصر الفتاة والجماعات الإسلامية من الإخوان المسلمين الى التكفير والهجرة ، وهي تذكرنا بالحملات المكثّفة على الحانات والسينمات والملاهي والمسارح الخ ... بلْ وعلى تحرير المرأة وتعلمها تعليماً مدنياً وعلى اشتغالها بالأعمال والوظائف العامة .

بل إن في عبد الله النديم (« الأستاذ » عدد ٢٢ في ١٧ يناير ١٨٩٣ ، ص ٥١٤ — ٥٢٠ ، مقال : « لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا ») ، أن الاستعمار الأوربي هو الذي وجّه حكّام مصر إلى تحريم زراعة الحشيش في مصر ليبيعوا لنا خمورهم : « أم هم الذين منعوا المصريين من زراعة الدخان والحشيش لتروج مزارع أوروبا بخراب بيوت هؤلاء الضعفاء » . وهكذا أصبحت زراعة الحشيش في مصر مطلباً قومياً ، وهي نظرية تطلّ برأسها في أزمنة الإنتكاسات الوطنية حين يصبح الحشيش هو البديل القومي للخمر.

وفي نفس المقال يقول إن قوانين تنظيم الدعارة هي أيضاً من وحي الاستعمار لإدواته في الحكم المصري : « أيرون أن الإنجليز هم الذين نشروا منشور المومسات ، ورخصوا للنساء أن يخرجن للبغاء تحت حماية القانون ، أم هم الذين سنّوا كَشْف الأطباء على البغايا واعطاءهن شهادات بأنهن صالحات للزنا ، فهتكوا حرمة القرآن والإنجيل والتوراة ، بتحليل ما حرمه الله في كل كتاب » . فأتباع القوانين الأوربية للحدّ من انتشار الأمراض التناسلية ، وقد ظلّ معمولاً بها في أوروبا حتّى صدور قانون مارت ريشار في فرنسا بالغاء البغاء العلني بعد الحرب العالمية الثانية ، كان عند النديم مظهراً من مظاهر الإنحطاط التي جاءتنا مع الحضارة الغربية . وقد أخذت مصر بقانون مارت ريشار في وزارة النحاس باشا الأخيرة (١٩٥٠ — ١٩٥٢) . ولكن الذي لم يدركه النديم ومدرسته الأخلاقية أن مارت ريشار ما كان يمكن أن تنتصر في فرنسا ، ومن ثم في غيرها من بلاد العالم الآخذة بالقوانين الوضعية ، لولا انتشار الوعي التناسلي بين الجماهير واكتشاف البنسلين وغيره من المايسينات التي تعالج بها الأمراض التناسلية وسهولة تداولها ، ممّا خفض نسبة الإصابة بأمراض

ڤينوس . إلى حد جعل الإعتبارات الصحية تتضاءل أمام الإعتبارات الأخلاقية . وقد كان الإنجليز في بلادهم في نفس الحقبة لا يقرّون البغاء العلني لنفس الأسباب الأخلاقية التي ساقها النديم لأن مستويات المعيشة والنظافة والصحة وربما الدافع الجنسي عند شعوب الشمال البارد كانت أرقى منها بين شعوب الجنوب والمناطق الحارة ممّا خفض عندهم نسبة الإصابات التناسلية . ومع ذلك فالمنطق الوضعي في فلسفة القانون هو الذي جعل الإنجليز بعد الحرب العالمية الثانية يلغون من قانون العقوبات كل ما يُجرِّم الشذوذ الجنسي بين البالغين ، أخذاً بمبدأ احترام الحرية الشخصية كجزء لا يتجزأ من الحرية المدنية ، وتقديمه على مبادىء الدين والأخلاق .

ونظرية عبد الله النديم هي هي نظرية الأفغاني ومدرسته في مواجهة الحضارة الغربية ، وهي بوجه عام نظرية الوطنيين المحافظين ، وهي قائمة على شطر الحضارة الغربية الى شطرين :

شطر ثقافي مرفوض وشطر مادي تكنولوجي مقبول :

فالشطر الروحي في الحضارة الغربية يقوم على مجموعة من القيم والمبادىء الفردية والمثل العليا والأفكار والنظريات والإيديولوجيات والقوانين التي توجه أو تضبط سلوك الأفراد والجماعات ، وهذه في جوهرها مرفوضة لأنها نابعة من أحد مصدرين أحدهما هو المسيحية والآخر العلمانية (فصل الدين عن الدنيا) . والعالم الإسلامي ليس بحاجة إلى هذا الشطر الروحي الثقافي لأن الإسلام دين نهائي ومتكامل وفيه كل ما يحتاج إليه الإنسان من قيم ومبادىء ومثل عليا وأفكار ونظريات وإيديولوجيات وقوانين . وهو مقبول فقط حيث يلتقي الفكر المسيحي مع الفكر الإسلامي ، أمّا حيث يختلفان فهو مرفوض لأن الرسالة الإسلامية جبت الرسالة المسيحية .

أما ما نبع من الجانب العلماني في الحضارة الغربية فهو مرفوض من ألفه إلى يائه لأن الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا . هذا الشطر الروحي الثقافي في حضارة

الغرب هو ما اصطلح الأفغاني ومدرسته والنديم ونظراؤه على تسميته «بمادية الغرب.

أمّا الشطر المادي في الحضارة الغربية وهو مجموعة العلوم والقوانين التطبيقية والتكنولوجية التي أدّت إلى ازدهار الصناعة والزراعة والتجارة وإلى التقدّم الآلي وازدياد الإنتاج المادي والخدمات المادية ورقيها، فهذه كلّها مقبولة بغير تحفّظ، إلّا ما تعارض مع مبادىء الدين كنظام التمويل المصرفي القائم على الربا أو ما يسمّى بالفائدة (قديماً كانت تسمى «الفايظ» بمعنى الربا)، وكقوانين التوريث والأحوال الشخصية لتعارضها مع أحكام الشريعة. (باختصار: القيم من عندنا والتكنولوجيا من عندهم. ونهضة الشرق لن تبدأ وتجديد شباب الإسلام لن يبدأ، إلّا بعودة المسلمين إلى دينهم الصحيح وجامعتهم الدينية مع الأخذ بالتقدم التكنولوجي في الحضارة الغربية. أما ما خرج عن هذا في علاقة الشرق بالغرب فهو يدخل في باب «الغزو الفكري» أو «الغزو الثقافي» أو «القيم المستوردة»، وهي جميعاً من أدوات الاستعمار. أمّا تعريف «الدين الصحيح»، فهذا ما اختلف عليه علماء الإسلام وفقهاؤهم، وفيه مدارس واجتهادات تمثّل كل ألوان الطيف من صوفية المتصوفة والعشق الإلهي إلى التطهرالوهابي، إلى الكهنوت السلطاني، إلى عقلانية المعتزلة، الخ... مدارس واجتهادات، لا تقلّ المسافات بل والصراعات بينها عن المسافات والصراعات التي عرفها العالم المسيحي من عصر حواريي المسيح إلى عصر الهيبيز ومسيحية «المسيح سوبر ستار».

هذه النظرة إلى الحضارة الغربية هي التي نشرت بين المحافظين في العالم الإسلامي أسطورة أن الحضارة الغربية حضارة مادية لأن جانبها الروحي والثقافي نفسه إمّا منسوخ بروحانية الإسلام وثقافته وإما ملوث بعلمانية الوثنية اليونانية خارج سقراط وأفلاطون.

وهذا هو التناقض الذي وقع فيه الأفغاني وعبد الله النديم ومحمد عبده وجناح كبير من العرابيين. أمّا الأفغاني فلم تكن لديه مشكلة لأنه لم يكن مصرياً فتؤرقه

مشكلة «مصر للمصريين» ثم إن مشكلته العاجلة حلّت بطرده من مصر ممّا مكّنه وهو في باريس من أن يدعو «للعروة الوثقى» أي للجامعة الإسلامية داعياً لخلافة أكثر استنارة، ويستوي بعد ذلك أن تكون تركية أو عربية.

أمّا الإشكال الذي وقع فيه المسلمون المحافظون في مصر فهو إدراكهم الغامض أو الواضح أن دعوة مصر للمصريين، كانت في صميمها دعوة قومية، وإدراكهم الغامض أو الواضح أن الفكرة القومية والاستقلال الوطني كانت في حقيقتها شرخاً في صرح الجامعة الإسلامية التي كان بعضهم لا يزال يدين لها بالولاء. ومن هنا فقد اتسمت آراؤهم وسلوكهم بنوع من «الفصام».

وربما كان من الظلم للثورة العرابية أن يحكم على إيديولوجيتها بفلسفة عبد الله نديم، فهناك احتمال قوي أن تكون مواقف عرابي وبعض زملائه راجعة إلى أنهم كانوا زعماء يتعاملون مع واقع معين ويستخدمون الإمكانيات المتاحة لهم. بل لعلّ من الظلم لعبد الله نديم نفسه أن ننسب إليه هذا الفصام العقائدي. فمن يتتبع تمجيده للعرب ومجد العرب وفضائل العرب في مرحلة الثورة ذاتها يكاد يقطع بأنه كان منحازاً لفكرة القومية المصرية أو القومية العربية، فهما مترادفتان في كتاباته، وهي كانت ستنتهي به إلى الدعوة إلى حلول الخلافة العربية محلّ الخلافة العثمانية، ولكنّه ما كان يستطيع أن يجهر بذلك في ظلّ تبعية مصر للباب العالي وفي ظل حاجة مصر إلى التأييد العثماني ضدّ الإحتلال البريطاني.

هناك احتمال قوي أن تكون كتابات عبد الله نديم بعد اختفائه وعند عودته للظهور مجرّد تعبير عن الواقع المرّ المتاح أمامه لمقاومة الإحتلال الإنجليزي، وهو الاستناد إلى الجدار العثماني الآيل للسقوط. فبعد كل ما سمع به ثم رآه من إنقلاب الرأي العام واستسلام رفاق الكفاح إثر فشل الثورة العرابية، ربما كانت مهادنة الترك والجركس أقل مرارة عنده من مهادنة الإنجليز. وبهذا يمكن أن نفسّر استدراكاته المقحمة في مذكّراته السياسية مثل قوله إن محمد سعيد كان في أنّه، رغم

إنصافه للمصريين ، لم يثر نار الفتنة بين المصريين والأتراك بينما كان خزي اسماعيل ومن بعده توفيق في انحيازهما للترك والجركس واضطهادهما للمصريين ، ومثل ذلك تأكيد النديم بأن الترك والجركس فيهم الصالح والطالح ، فالثورة العرابية كانت ثورة على الظلم وليس على حكم الأتراك ، فهي ثورة مساواة وليست ثورة انسلاخ ، ومثل تنديده باستقلالية محمد علي وابراهيم لأنها خضبت يد المسلمين بدم المسلمين في سبيل المجد الدنيوي.

وفي هذا الضوء يكون المعنى الباطني للمذكرات السياسية ولرسائل عبد الله النديم إلى عرّابي ، بل وإلى فلول العرابيين في كل مكان : فلنبدأ من جديد. فلنستأنف الكفاح والفجر آت لا ريب فيه ، ولم يبق لنا من نصير على الإنجليز إلّا هؤلاء الترك المتفسخون فمهادنتهم واجبة ، ورفيق خائر خير من الوحدة على طريق الشوك. (كانت هناك مدرسة أخرى بين العرابيين على رأسها سعد زغلول ومحمد عبده تقول : الوحدة خير من جليس السوء). وقد ذاق عبد الله نديم أيّام نفيه الأوّل والثاني ، من تخاذل عبّاس الثاني والخليفة السلطان عبد الحميد أمام الإنجليز ومن دسائس البلاط العثماني ما كان كفيلاً بإيقاظه إلى عبث الإعتماد على الضعفاء الجهّال المتفسّخين ، ولكنّه عاش آخر عمره أسيراً على ضفاف البسفور.

وليس معنى هذا أن عبد الله نديم كان المؤسّس الحقيقي للحزب الوطني الذي تبلور في ذلك الزعيم العاصفة مصطفى كامل. فعبد الله نديم كان شاخص البصر دائماً إلى أحمد عرابي المصري زعيم المصريين ، أي اعتمد أساساً على قوة مصر الذاتية. أمّا مصطفى كامل فقد شخّص ببصره إلى ملك البلاد عبّاس الثاني ، ثم إلى الخليفة السلطان في استانبول ، حين تخاذل عبّاس الثاني في مقاومة الإنجليز. وفي تحالفاته غير المدروسة ندّد الحزب الوطني بتيّار الوطنية المصرية الأصيلة. الثوّار العرابيين ، إرضاء لحلفائه المرحليين ، وزجّ بالوطنية المصرية في مأزق لم ينقذها منه إلّا انهيار الخلافة العثمانية وخروج تركيا نهائياً من الميدان كدولة من الدول العظمى بالحرب العالمية الأولى.

ولعلّ من النافع في هذا التحليل أن نستمع إلى رأي كاتب عاصر تلك الأحداث هو ولي الدين يكن الذي قال في كتابه « المعلوم والمجهول » ، ص ٢٨ — ٣٠ ، عن عبد الله نديم :

« ... هذا عبد الله النديم ، صاحب الطائف والتنكيت والتبكيت من قبل ، وصاحب الأستاذ من بعد .

« اختفى بعد ثورة العرابيين ، وكان حارثهم بن حِلِّزة أو عَمْرَهم بن كلثوم : رغا فتجمعوا وعقر فتفرقوا . ثم آوته قرى الريف فبات كأبي زيد السروجي يحترف الحرف ويتنقل في الأزياء والأشكال . فيوماً هو واعظ ويوماً هو ماجن ، ويوماً هو عالم ويوماً هو خليع . وما زال كذلك يطوف في البلاد حتّى تعرفه بعضهم فوشى به ... وَزيَّن بعض شيعته لمقام الإمارة المصرية أن تعفو عنه بعد ذلك فعفت ، فبدأ بعدئذ في نشر الأستاذ ...

« ومن المعلوم عند أهل الدهاء أن حزب العرابي ، وإن تمزّق شمله بعد نكبة صاحبه ، بقي مختبئاً في مكامن خوفه اختفاء الأفاعي في جحورها . وكذلك الفزع يستولي على أهل الدعوة فيلجم أفواههم ويكبحهم على أذقانهم . فلما عاد النديم وأعاد لهم نغماته تطرّبوا وعرتهم هزّة أفلتوا بها من مرابطهم ، فقال فصدقوا ودعا فأجابوا . وما زال في غلوائه وهم في غوايتهم ، يدعو إلى الفتنة ويحضّ على الثورة والإمارة تحبوه ما يقيم أوده ويطلق لسانه ، حتّى آل أمره إلى الطرد فترك مصر مأسوفاً عليه من أشياعه مغضوباً عليه من العقلاء .

« وقد أخطأ اللورد كرومر ـ وقد يخطىء عظماء الساسة — فطلب من الإمارة أن تكلّمه في الخروج فكان كلام الإمارة له كلاماً يدلّ على قصر في النظر وخطل في الرأي وضعف في الإرادة ومجاملة حيث ينبغي العدل .

« وظن اللورد كرومر أن عبد الله النديم إذا دام على نشر أستاذه حدثت ثورة في البلاد ، فأراد الاقتصاد في المكاره والإجتناب للفتن .. ولو كنت أنا في مقام اللورد لتركته يقول حتى ينفد ما عنده ...

«ويظهر من أمور كثيرة أن مقام الإمارة المصرية وثق بالنديم ثقة لا يتخللها الريب. فكان يحسبه قادراً على كل شيء. ومن أجل هذا قال أكثر الأمراء من الأسرة الحاكمة على مصر: إن مقام الإمارة يقرب منه النديم لأنّه عدو أسرته وجنسه.

«وبهذه السياسة المضحكة، آل الأمر إلى الإعتماد على مصطفى كامل. وقد كان كامل ممن يردّدون نغمات النديم، وإنما ميَّز المقلد عن المجتهد إلمامه باللغة الفرنساوية واستطاعته بيان آرائه للغربيين، ولم يفز النديم بمثل ذلك».

هذا الكلام له أهمية لأن ولي الدين يكن، سليل أسرة يكن، وهي أسرة زبيدة هانم زوجة محمد علي، كان من الأتراك المتمصرين، وقد انضم أكثر الأمراء من أسرته إلى عرابي أيّام أن عزل العرابيون الخديو توفيق لإحتمائه بالأسطول البريطاني في صيف ١٨٨٢، فهو يعرف ما كان يقال في دوائر الأرستقراطية التركية، وهو أن عبد الله النديم وغيره من العرابيين المستترين كانوا لا يزالون يحملون في أفئدتهم شعلة القومية المصرية، إلى حد جعل الخديو عباس الثاني ينافقهم حتّى يحتوي دعوة مصر للمصريين. ومن كلام ولي الدين يكن نستخلص أيضاً أن «العرابية» لم تمت بفشل ثورة عرابي بل نزلت تحت الأرض حتّى نبتت من جديد في الحزب الوطني أيّام مصطفى كامل. فإذا كان مصطفى كامل امتداداً لعبد الله نديم، وإذا كان الحزب الوطني امتداداً للحركة العرابية، فإن الحملة الشعواء التي شنّها الحزب الوطني على عرابي ورفاقه لاسترضاء الأسرة الخديوية والباب العالي كانت مجرّد «بوليتيكا»، ولكنّها كانت ثمناً باهظاً كفيلاً بتخريب أيّة حركة وطنية.

ولكن في تقديري أن كلام ولي الدين يكن فيه تبسيط شديد للأمور لأن قواعد عرابي الأساسية كانت الطبقات المتوسطة في الريف بينما قواعد مصطفى كامل الأساسية كانت الطبقات المتوسطة في المدينة، فهما يمثّلان جناحين في الوطنية مختلفين في الشكل والمضمون. فإذا كانا حقاً قد نبعا من أصل واحد، فقد حدث الإنقسام

بينهما في قمّة الثورة العرابية نفسها التي شهدت انسلاخين كبيرين عندما تأزّمت الأمور في ديسمبر ١٨٨١ مع شريف باشا :

(١) انسلاخ « الثوار النبلاء » أو الأرستقراط « العقلاء » المستنيرين ممن كانوا يرفضون أن يحاربوا على جبهتين : ضدّ اوروبا بسبب الاستقلال وضد الخديو بسبب الدستور ، ويرون أن ترسيخ الحكم النيابي مقدم على استقلال صوري إن نجت فيه مصر من مخالب الدول العظمى سقطت في مخالب الباب العالي .

(٢) انسلاخ البورجوازية المدنية (التجّار والمهنيون والحرفيون) التي ألفت الخلط بين القومية الوطنية والقومية الدينية ، أولاً لعدم ارتباطها بالأرض وثانياً بسبب التركيب التقليدي المختلط حتّى ذلك الحين لسكّان القاهرة والبنادر من المصريين ومن مختلف رعايا العالم الإسلامي ، ولا سيما الترك المتمصرين والشوام والمغاربة واليمنيين والحجازيين والأكراد والأحباش ، ممّن كان عنصر التماسك الإجتماعي بينهم وبين المصريين هو الأخوة في الدين وليس الأخوة في الوطن أو الأخوة في الجنس . بل إن هذه الطبقات البندرية كانت تجد الحماية في كنف الخليفة السلطان وفي كنف الترك والجركس أكثر ممّا كانت تجدها في كنف المصريين . وقد كانت تؤيّد الحركة العرابية في تناقضها مع النفوذ الأوروبي ، فلما تكشف تناقضها مع الخليفة السلطان بل والأسرة الخديوية انسلخت عنها . وقد كان أبناء هذه الطبقات فيما بعد هم العضد الأول لمصطفى كامل وحزبه .

وكل ما نستطيع أن نقوله في رصد فكر النديم القومي ، هو أنه قد تطوّر تطوراً محسوساً من السماحة في مرحلة « التنكيت والتبكيت » إلى المحافظة في مرحلة « الأستاذ » . فبعد أن كان في المرحلة الأولى يدعو المصريين إلى الإقبال على تعلّم اللغات الأجنبية مع إتقان لغتهم الأم ، أصبح في المرحلة الثانية شديد الاستنكار لإنتشار اللغات الأجنبية بين المصريين ، مجاهراً بأنها غدت وباء يتهدّد القومية والدين . وله العذر في ذلك ، لأنّ الميزان قد اختل منذ فرض على مبارك على المصريين اللغة الإنجليزية كلغة التدريس في المدارس دون داع علمي لهذا

الاستفزاز ، وإنما خضوعاً لمشيئة الإنجليز. كذلك ، بعد أن كان عبد الله النديم في المرحلة الأولى يدعو بصوت جهير بدعوة «مصر للمصريين» ، شاب كتاباته في المرحلة الثانية ترديد متواصل لدور الخلافة العثمانية في حماية الدين والدنيا . ولكن من غير الواضح إن كان هذا يمثّل تحولاً حقيقياً في فكره القومي أم إنّه كان يمثّل مجرّد خط سياسي جديد لبعث روح الثورة العرابية وللبحث عن القوة المفقودة بمغازلة حلفاء غير طبيعيين. كذلك اختفت في مرحلة «الأستاذ» دعوة عبد الله نديم للحكم النيابي ، الذي كان يومئذ يسمّى حكم الشورى ، بعد أن كانت أحد أركان فكره الثوري في مرحلة «التنكيت والتبكيت».

وبغضّ النظر عن الحلول السياسية أو الإجتماعية المحافظة التي انتهى إليها عبد الله النديم في نهاية حياته ، فسيبقى منه دائماً أنه كان يمثّل عنصر الاستمرارية في الثورة المصرية . فقد كان في ظلام الإحتلال البريطاني أشبه شيء بشعلة صغيرة بقيت من أول ثورة للفلّاحين في تاريخ مصر الحديث ، تذكر المصريين بالوهج الذي كان ، وتؤكّد للأحرار أنهم أبناء لآبائهم . وقد عرفت مصر من بعده ثواراً أكبر قامة وأعظم قدراً ، ولكنّهم أهدروا كفاح الآباء والأجداد ، فجاء من بعدهم من أهدر أمجادهم وأهدر معها أمجاد مصر والمصريين.

●

للمؤلف

١ — The Theory and Practice of Poetic Diction, M. Litt. Dissertation Cambridge University.

٢ — «فن الشعر» لهوارس. الناشر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٥. (كتب في كامبريدج ١٩٣٨). الطبعة الثانية: الهيئة العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠.

٣ — «برومثيوس طليقا» للشاعر شلي. الناشر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.

٤ — «صورة دوريان جراي» لأوسكار وايلد. الناشر: دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٤٦. الطبعة الثانية: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.

٥ — «شبح كانترفيل» لأوسكار وايلد. الناشر: دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٦.

٦ — «بلوتولاند» وقصائد أخرى: «من شعر الخاصة». الناشر: مطبعة الكرنك، القاهرة، ١٩٤٧.

(نظم بين ١٩٣٨ و١٩٤٠ بكامبريدج).

٧ — «في الأدب الإنجليزي الحديث». الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠. (بحوث نشر أكثرها في مجلة الكاتب المصري خلال ١٩٤٦ و١٩٤٧).

٨ — Studies in Literature, Anglo - Egyptian Bookshop, Cairo, 1954

٩ — «خاب سعي المشتاق» لشكسبير. الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، الطبعة الثانية: دار المعارف ١٩٦٧ (ترجمت ١٩٥٥).

١٠ — «دراسات في أدبنا الحديث». الناشر: دار المعرفة. القاهرة، ١٩٦١. (بحوث نشر أكثرها في جريدة «الجمهورية» عام ١٩٥٤ وفي جريدة «الشعب» خلال ١٩٥٧ و١٩٥٨).

١١ — «الراهب»: مسرحية تاريخية. الناشر: دار ايزيس، القاهرة، ١٩٦١.

١٢ — «دراسات في النظم والمذاهب». الناشر: المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٢. الطبعة الثانية: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٧.

١٣ — «المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث»، الجزء الأول: «قضية المرأة» الناشر: معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦٢. (محاضرات ألقيت على طلبة المعهد).

١٤ — «المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث»، الجزء الثاني: «الفكر السياسي والاجتماعي» الناشر: معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦٣. الطبعة الثانية، الناشر: دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٤. (محاضرات ألقيت على طلبة المعهد).

١٥ — «الاشتراكية والأدب». الناشر: دار الآداب، بيروت، ١٩٦٣. الطبعة الثانية: دار الهلال القاهرة، ١٩٦٨. (بحوث نشرت في «الجمهورية» خلال ١٩٦١ وفي «الأهرام» خلال ١٩٦٢ و١٩٦٣).

١٦ — «الجامعة والمجتمع الجديد». الناشر: الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٤.

١٧ — «دراسات في النقد والأدب». الناشر: المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٤. الطبعة الثانية: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.

١٨ — The Theme of Prometheus in English and French Literature, (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1953), Minstry of Culture, Isis House, Cairo, 1963.

١٩ — «المسرح العالمي». الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٠ — «البحث عن شكسبير». الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٥، الطبعة الثانية: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.

٢١ — «نصوص النقد الأدبي عند اليونان». الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.

٢٢ — «مذكرات طالب بعثة». الناشر: روز اليوسف، سلسلة الكتاب الذهبي، القاهرة، ١٩٦٥. (كتبت في ١٩٤٢)

٢٣ — «دراسات عربية وغربية». الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.

٢٤ — «على هامش الغفران» الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٦.

٢٥ — «العنقاء: أو تاريخ حسن مفتاح». الناشر: دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦ (رواية كتبت بين القاهرة وباريس بين ١٩٤٦ و١٩٤٧).

٢٦ــ «أجاممنون» لاسخيلوس. الناشر: دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٦.
٢٧ــ «المحاورات الجديدة: أو دليل الرجل الذكي إلى الرجعية والتقدمية وغيرهما من المذاهب الفكرية». الناشر: دار روز اليوسف، القاهرة، ١٩٦٧.
٢٨ــ «الثورة والأدب». الناشر: دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
٢٩ــ «أنطونيوس وكليوباترا» لشكسبير. الناشر: دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
٣٠ــ «حاملات القرابين». لاسخيلوس. الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.
٣١ــ «أسطورة أوريست والملاحم العربية». الناشر: دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨.
٣٢ــ «الصافحات» لاسخيلوس. الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.
٣٣ــ «تاريخ الفكر المصري الحديث» (جزءان) الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٩.
٣٤ــ «الجنون والفنون في أوروبا ٦٩». الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٠.
٣٥ــ «دراسات أوروبية». الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١.
٣٦ــ «الحرية ونقد الحرية». الناشر: مؤسسة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.
٣٧ــ «الوادي السعيد». الناشر: لصمويل جونسون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.
٣٨ــ «رحلة الشرق والغرب». الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢.
٣٩ــ «ثقافتنا في مفترق الطرق». الناشر: دار الآداب، بيروت، ١٩٧٤.
٤٠ــ «أقنعة الناصرية السبعة». الناشر: دار القضايا بيروت: الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٦، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٦.
٤١ــ «لمصر والحرية». الناشر: دار القضايا، بيروت، ١٩٧٧.
٤٢ــ «تاريخ الفكر المصري الحديث» من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ (المبحث الأول: الخلفية التاريخية، الجزء الأول). الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
٤٣ــ «مقدمة في فقه اللغة العربية». الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
٤٤ــ «تاريخ الفكر المصري الحديث» من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ (المبحث الأول: الخلفية التاريخية، الجزء الثاني). الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
٤٥ــ «تاريخ الفكر المصري الحديث» من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ (المبحث الثاني: الفكر السياسي والاجتماعي). الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٦.

فهرس

صفحة

